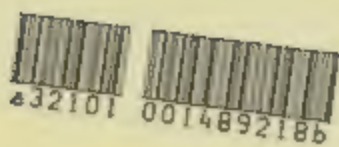


2271
509405
K513
-368
V1

XXXXXXXXXXXX

Returned: 1 1 1983

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE



محمد رضا الفقيه

مخاضك

في

اصول الفقه

تقريراً لبحث استاذنا الانجم فقيه الامة

آية الله العظمى الورع التقى

السيد ابو القاسم الخوي

دامت ايام افاضاته

الجزء الاول

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مطبعة النجف - النجف الاشرف

١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م

محمد بن سنان الفقيه

Muhaddarāt

مخاضك

في

أصول الفقه

تقريراً لبحث استاذنا الانعم فقيه الامة

آية الله العظمى الورع التقى

السيد ابو القاسم الخوئي

دامت ايام افاضاته

الجزء الأول

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

طبعة النجف - النجف الاشرف

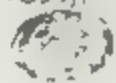
١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م

2271
509405
K513
-368

V.1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على شرف الانبياء والمرسلين محمد وعمرته
 الطيبين الطاهرين والائمة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فاني احمد الله تعالى
 على ما اولاني به من تيسير نعم من ودي الكفاية واللياقة حتى طبع الواحد منهم تلو الآخر ورجعة قيمة
 من العلم والفعل ومن وفقت لرعايته وحصر محافل العالمية في الفقه والاصول هو فرة
 العلامة المدقق العاصم الشيخ محمد اسحق العياص دامت تأييداته وقد عرس على الخفاء الادب
 من كتابه (المحاضرات في اصول الفقه) الذي كتبه تقريراً لا محافل بأسلوب لمع وامام حديد
 بالاشادة والامحاط واي ابارك له هذه الجهود المبجولة واسأله تعالى ان يرتفع بآقام من امره
 انه ولي التوفيق في ٦ عادي الثانية سنة ١٣٣٨ ارجو ان يرى بحسنه



بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين واصلاة على خير خلقه محمد وآله اطاهرين واسعة
الدائمة على اعدائهم اجمعين .

وبعد فهذا هو الجزء الاول من كتابنا (محاصر اب في اصول الفقه) وهو
يشتمل على ما استعدته من بحقيقات عالية ومطالب شاحنة وافكار مبتكرة من
محس درس سيدنا الاستاذ الاخيه فقيه الطائفة سماحة آية الله العظمى السيد ابو القاسم
الخوئي ، إذ عكفت ضمن المئات من الطلاب على محس درسه الشريف في جامعة العلم
الكبرى (النجف الاشرف) التي اسندت اليه رعايتها ، والقت بين يديه مقاليدها ،
فقام داعياً خير قيام في محاضراته وبحوثه ، وترقى على يديه الكريمة جيل بعد
جيل من الافاضل الاعلام .

وانني إذ انتهل الى الموتى سبحانه ان يوفقي لإحاطة الجزء الثاني بهذا الجزء في
الطبع أسأله تعالى أن يمتحننا وعموم المسلمين بدوام وجود استاذنا الاخيه ويديم
أيام افادته العامرة .

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه انب .

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

من الضروري لدى لا يثبث فيه أحد من الشريعة الإسلامية المقدسة شتمل على أحكام الرامية ، من وجوبات وتحريمات تتكفل لسعادة الشر ومصالحهم المادية ومعنوية ، وبحسب الخروح عن عهدتها وتحصيل الأمن من العقوبة من حاجتها بحكم العقل .

وهذه الأحكام ليست بضرورية لكل أحد بحيث يكون المكل عالمين بها ، من دون حاجة الى تكلف مؤنة الإثبات وإقامة ثرها عليها . بعد عدمها أحكام ضرورية أو قضائية وعلمها كل مسلم ، من دون حاجة الى مؤنة الإثبات والاستدلال ، ولكن حدها نظريات تتوقف معرفتها وتغيير موارد ثبوتها عن موارد عدمها على البحث والاستدلال ؛ ومن ذلك يتوقف على معرفة قوعد ومبادئ تكون نابعاتها معرفة الوطيفة العملية وشخصياتها في كل مورد ، والى هذه القوعد هي لقواعد الأصولية فهي مبادئ يرقية لعمليته المتكفلة لشخص "الوطيفة" العملية في كل مورد ، بطرقه الدليل ، ومن المباحث لأصولية قد مهدت وأسست لمعرفة هذه القوعد وتنقيحها .

وينبغي التنبيه على أمور -

لأمر الأول . من هذه القواعد والمبادئ على أقسام :

انقسم الأول ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي لعلم وجوهرى ونحو
الثبت والحزم . وهى مباحث الإسلام العقلية . كبحث مقدمة الواجب ،
ومبحث لصد ، ومبحث اجتماع الأمر وسهى ، ومبحث لهنى فى العبادات ؛
فانه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شئ ، ووجوب مقدمته - مثلاً - يرتب
عليه لهنى لو حادى بوجوب انقضاء عند وجوب ديمها بعد صم الصغرى إلى هذه
الكبرى . وكذا يحصل لهنى الجنى نفس - الصد لعمادى بعد الأمر لصد الآحر ،
إذا صر ذلك إلى كبرى ثبوت الملازمة بين الأمر بالشئ " وهى عن صده

انقسم الثانى ما يوصل إلى حكم " شرعى الكلبي والوصفى لعلم جملى
تبعدى ؛ وهى مباحث المحجج والامرات . وهذه على صريين .

الصرى لأول - ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد احرار الكبرى
والفراغ عنها . وهى مباحث الأدعاء راجعها ، فان كبرى هذه المباحث وهى مسألة
حجية الظهور بحرة ومفروع عنها وثلاثة من حجة بقاء العقلاء وقيام السيرة القطعية
عنها ، ولم يختلف فيها شئ . ولم يقع البحث عنها فى أى علم . ومن هنا قلنا بها
خارجة عن المسائل الاصولية .

لعم وقع الكلام فى موارد ثلاثة . الأول فى أن حجية الظهور هل هى
مشروطة بعدم الظن بالخلأى أم باطنى بلودى أم لا هـ ولا ذاك ؛ لثانى فى طواهر
الكتابات وانها هل تكون حجة أم لا ؛ ثالث فى أن حجية الطواهر هل تختص
بمن قصد فهمه أم نعم غيره ايضاً ؛ وأصحح فيها على ما يأتى بانه هو حجية
الظهور مطلقاً بـ اختصاص لها باطنى بالوقافى ولا بعد - لطن - لخلاف . ولا بمن
قصد فهمه . كما انه لا فرق فيها بين طواهر الكتاب وغيرها .

ثم أن البحث في هذا المضرب يقع من جهتين : الجهة الأولى في إثبات ظهور الافاد بمقدارها وفي انفسها مع قطع النظر عن ملاحظة اية صيغة خارجية أو داخلية كما بحث الأول ، واما هي والمقاهم : ومعظم مباحث العموم والخصوص والمطلق ومقيد كما بحث عن الجمع اعملى باللام هل هو ظاهر في نفسه في العموم أم لا ؟ وعن السكرة الواقعة في سياق النفي أو الإثبات هل هي ظاهرة في العموم بمقدارها ؟ وعن ان مفرد المعروف باللام هل هو ظاهر بنفسه في الاطلاق أم لا معونة قرينة خارجية ما عدا مقدمات الحكمة أم لا ؟

الجهة الثانية - في إثبات ظهورها مع ملاحظة معونه خارجية كبعض مباحث العام والخاص ومقتضى ومتى ، كما يبحث عن ان العام ومقتضى اذ حصصا بدليلين منفصلين ، فمنهما بعد ذلك طهرا في تمام الباقي أم لا ؟ والبحث عن ان الحصص ومقيد منفصلين المحققين من سري احكامهم او عاموا المطلق أم لا ، ونحوهما .

الضرب الثاني - ما يكون البحث فيه عن احكامه وهي مباحث الخرج (بعد احرار الصعري والفراخ غما) كبحث حجية خبر الواحد والاحكام لمقولة واشهرات العوائية وظهور الكتاب . ويدخل فيه مبحث الظن لانسدى - ما على انكشف - ومبحث لتعداد والترجيح ، فان البحث فيه في الحقيقة ، عن حجية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال

القسم الثالث : ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية لتكليف في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظاهر بأي دليل اجتهدى ، من عموم او اطلاق بعد انحصار بالمقدار الواجب ، وما هو وصيغه عبودية في مقدم الامتنال ؛ وهي مباحث لاصور العملية الشرعية ، كالاستصحاب والبراءة والإشتمال .

القسم الرابع . ما يبحث عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة لامتنال في فرض فقدان ما يؤدي الى الوظيفة الشرعية من دليل اجتهدى أو أصل عملي شرعي ؛ وهي مباحث الاصول العملية العقلية ، كبراءة والاحتياط العقليين ؛

ويدخل فيه صحت الطل الاستدادي - بناء على الحكومة -

فالمصلحة المتحصلة الى الآن هي ان المسائل الاصولية وقواعدها ، على أقسام أربعة . الأول ما ثبت الحكم الشرعي بعلم واحداني الثاني ما يشتهى بطل جعلي تصدي ، وهذا لقسم على صريين - كما مر - الثالث ما يعنى الوظيفة العممية الشرعية بعد اليأس عن الظفر ، قسمين المتقدمين (رابع ما يعنى الوظيفة العملية بحسب حكم العقل في فرض فقدان الوظائف الشرعية (يعنى لأقسام الثلاثة المقدمة) ، وعدم الظفر ، شئ ، منها ، فهذا كله يخرج من المسائل الاصولية وترتيبها الطبيعي .

ومن هنا طرأ فائدة علم لاصول وهي (تعيين الوظيفة في مقام العمل الذي هو موجب لحصول لأمس من اعتقاد) . وحيث ان المكلف ملتفت الى ثبوت لاحكام في الشريعة يعتمد العقاب وحد ما ، فلا حاجة يلزمه احقن بتحصيل مؤمن منه . وحيث ان طريقه منحصر بالبحث عن المسائل الاصولية ، فـأ يجب الاهتمام بها ، وما ان البحث عنها منحصر بالمختارين دون غيرهم فيجب عليهم تفتيحها وتعيين الوظيفة منها في مقام العمل انفسهم ولتقليدهم حتى يحصل لهم لأمس في هذا المقام .

الامر الثالث . في تعريف علم اصول ، وهو (العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق سببها للاحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة الى صيغة كبرى أو صغرى اصولية اخرى البها) ، عليه فان تعريف برنكر على ركنين وتداول المسائل الاصولية ما رهما وحوذاً وعدمأ

الركنية الاولى . ان تكون اسفاده الاحكام الشرعية الإلهية من المسئلة من باب الاستنباط والوسيط لأمس من تطبيق (اي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها) كتطبيق الطبيعي على افراده

والسكنة في اعتبار ذلك في تعريف علم الاصول ، هي الاحتراز عن انقواعد الفقهية فانها قواعد تقع في طريق اسفاده الاحكام الشرعية الإلهية ، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والوسيط من من باب لتطبيق . وبذلك خرجت عن التعريف .

ولكن ربما يورد بان اعتبار ذلك يستلزم حروح عدة من المباحث الاصولية المهمة . عن علم الاصول . كمباحث الاصول العملية الشرعية والعقيدة . والطلب الانسدادي بناء على الحكومة : فان الاولى منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي لان إعمالها في مواردها انما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وافرادها لا من باب استنباط الاحكام الشرعية منها وتوسيطها لاثباتها : والاخيرتين منها لا يقتضيان الى حكم شرعي اصلاً لا رافعاً ولا ظاهراً . وتعبير آخر : ان الامر في المقام ، يدور بين محذرين : فان هذا الشرط على تقدير اعساره في التعريف ، يستلزم حروح هذه المسائل عن مسائل هذا العلم . فلا يكون جامعاً ، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهية فيها . فلا يكون مانعاً . فاداً لا بد ان يلزم بأحد هذين المحذرين : فاما يلزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته حروح هذه المسائل عن كونها اصولية ، أو يلزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهية في تعريف : ولا مانع من أحدهما .

والتحقيق في الجواب عنه هو ان هذا الاشكال مبني على ان يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف ، الاثبات الحقيقي بعلم أو على . إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً ، ولكنه ليس بمراد منه . بل المراد به معنى جامعاً بينه وبين غيره ، وهو الاثبات الجامع بين ان يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجزياً أو تعذيبياً ، وعيه فالمسائل المرورة تقع في طريق الاستنباط ، لانها تثبت التحجير مرة والتعدير مرة أخرى ، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفر هذا الشرط فيها ، ولا يلزم . ادأ - محذور دخول القواعد الفقهية فيه .

بعم يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور وهو : (العلم بالقواعد المعهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية) فان طاهرهم انهم ارادوا بالاستنباط ، الاثبات الحقيقي : وعليه فالاشكال وارد ، ولا مجال للتفصي عنه كما عرف . .

ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه ، فلا وقع له اصلاً كما مر . وعلى

ضوء هذا البيان ، ظهر الفرق بين المسائل الاصولية و تقواعد الفقهية ؛ فان لاحكام المستفادة من القواعد الفقهية . سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة افراغ وايد والحية ونحوه . أم كانت تعم اشياء الحكمية ايضاً كقاعدي لا ضرر ولا حرج . على حرياتها في موارد اضرار أو الحرج النوعي ، وقاعدي ما يصح وما لا يصح وغيرها . إنما هي من باب تطبيق مصادمها بنفسها على مصاديقها ، لا من باب الاستنباط والوسيط . مع أن سيجها في شبهات الموضوعية نتيجة شخصية . وهذا الصحيح . لا شيء من "قواعد فقهية بحرية في شبهات الحكمية . فان قاعدي لا ضرر ولا حرج لا يربان في موارد اضرار أو الحرج النوعي ، وقاعدة ما يصح أساساً ثبوت النص لا يند مع عدم عدم ذلك لاحترام ماله . فاقواعد الفقهية نتائجها احكام شخصية لا .

وعلى كل حال فالسبحة هي ان "قواعد فقهية من حيث عدم توفر هذا الشرط فيها ، غير داخلية في المسائل الاصولية .

وعلى هذا الاساس ، ينبغي لك ان يترك مسألة رد عيبت بها مسألة اصولية أو قاعدة فقهية ؛ لاننا ذكره الحق السابق (فقه) من ان يدجئة المسألة الفقهية ، قاعدة كانت أو غيرها ، تنقسم تل الى اعمى عن متمكن من الاستنباط وبعين الوظيفة في مقام العمل . فيقال له . (كما دحل نظم وكست واحداً منهم انط ، فقد وجبت عليك الصلاة) فيذكر في النصوص مع تمام قبود الحكم الواقعي . فيلحق اليه . وهذا بخلاف يدجئة المسألة الاصولية وها نفسها لا يمكن . بقى ان نعالى غير الممكن من الاستنباط ، فان اعمالها في موادها وظيفية المحتجدين دون غيرهم . نعم الذي يلبي اليه هو الحكم المستنبط من هذه المسألة لا هو نفسها . وذلك لان ما أفاده (فقه) بالقياس الى المسائل الاصولية وان كان كما أفاد . فان اعمالها في موارد وها وأحد النتائج منها من وظائف المحتجدين ، فلاحظ فيه لمن سواهم . إلا ان ما أفاده (فقه) بلاضافة الى المسائل الفقهية غير تام على . خلافة . ادرب مسألة

فقضية حالها حال لمسألة الأصولية من هذه الجهة : كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب ، بناء على دلالة أحسن (من ملع) عليه وعدم كونها إرشاداً ولا دالة على حجية الخبر الضعيف فإنه مما لا يمكن أن يبنى إلى العمى لعدم قدرته على تشخيص موارد من الروايات وتطبيق أخبار الباب عليها .

وكقاعدة نفوذ الصلح الشرط باعتبار كونه موافقاً لمكتاب أو السنة أو غير محققين لهم ، فإن تشخيص كون الصلح أو اشترط في موارد موافقاً لأحدهما أو غير مخالف مما لا يكاد يتيسر للعمى .

وكقاعدة ما يصح وما لا يصح ، فإن تشخيص موارد موافقة ونطبقها عليها لا يمكن إخراج المختص ، إلى غيرها من قواعد التي لا يقدر العمى على تشخيص موارد وضعها بطلانها بطريق القاعدة عليها ، من مسائل فقهية في أشبهات لموضوعية تكون كذلك كمعنى مروج العلم الاحتمالي ، فإن العمى لا يمكن من تشخيص وطيفته فيه مثلاً في مسائل المختلف علم احتمالاً ، بعد الفراغ من صلاة الظهر والعصر ، بقضاء ركعة من أحدهما ، ولكنه لا يدرك أنها من الظهر أو من العصر . وفي هذا المخرج وأشابهه لا يقدر العمى على تعيين وطيفته في مقام العمل ، من عبء المراجعة إلى معنائه ، بل الحال في كثير من مروج العلم الاحتمالي كذلك .

شبهة ودفع

أما الشبهة فهي توهم أن مسألتنا البراءة والاحتياط الشرعيين ، حار حتان عن تعريف علم الأصول ، لعدم توفر الشرط المتقدم فيها ، إذ الحكم المستفاد منهما في موارد أحدهما من باب التطبيق لا من باب الاستنباط ، وقد سبق أن المعتبر في كون المسئلة أصولية هو أن يكون وقوعها في ضيق الحكم من باب الاستنباط دون الانطباق .

وأما الدفع فلا أن المراد بالاستنباط ليس خصوص الاتبات الحقيقي ، بل الأعم منه ومن الاتبات السجري والتعديري . وقد سبق أنها يثنان التخيير والتعديري

بالمقاييس إلى الأحكام الواقعية ، وهذا نوع من الاستنباط ، وإطلاقه عليه ليس
بحج من لصاية والمجاز ، بل على وجه الحقيقة ، فإن المعنى الظاهر منه عرفاً هو
المعنى الجامع لا خصوص حصة خاصة .

ولو لم نأخذ ذلك وحرصاً أن وقوعها في طريق الحكم ليس من باب
الاستنباط ، وإنما هو من باب التصديق والانضواء ، كالظواهر الطبيعية على مصاديقه
وأفراده . فلا نسلم أنها خرجت من مسائل هذا الفن ؛ وذلك لأنها واجدتان
لخصوصية باعتبار اعتبار القواعد الفقهية ، وهي كونها بما ينتهي إليه أمر المجتهد
في مقام الافتاء بعد ليس عن الظاهر بالدليل لاجتهادى كإطلاق أو عموم ، وهذا
يخالف ذلك فتوابعها ليست وحدها ، بل هي في الحقيقة أحكام كمية بلحية استنبطت
من دلالتها المتعلقة بموضوعاتها . ونصبها على موارد لا أحد خصوصية فيها
اصلاً ، كإيأس عن الظاهر بالدليل لاجتهادى وبحوه . فهي تلك الخصوصية متنازعة
عن القواعد الفقهية ولاجلها توسل في علم لأصول وعدنا من مسائله . هذا تمام
السلام في الركيزة الأولى .

الركيزة الثانية . أن يكون وقوعها في طريق الحكم نفسها من دون حاجة إلى
صحة كبرى أصولية أخرى ؛ وعليه المسألة الأصولية هي المسألة التي تنصف بذلك .
ثم إن السكينة في أعيان ذلك في تعريف علم لأصول أيضاً هي أن لا ندخل فيه
مسائل غيره من العلوم ، كعلم النحو والصرف والمعنى والرجال والمصطلح وبحوها ،
فإنها وإن كانت دحيه في استدلال الأحكام الشرعية واستنتاجها من الأدلة ، فإن
فهم الحكم الشرعي منها يتوقف على علم النحو ومعرفته فوائده من حيث الإعراب
والبناء ؛ وعلى علم الصرف ومعرفته أحكامه من حيث الصحة والاعتلال ، وعلى
علم اللغة من حيث معرفة معاني الألفاظ وما تستعمل فيه ؛ وعلى علم الرجال من
ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيدها عن رديئها ؛
وعلى علم المصطلح لمعرفة صحة الدلائل وسقمه ؛ ولكل ذلك بالمقدار اللازم في

الاستنباط لا يحو لاحتاط العامة ؛ فلو لم يكن الانسان عارفاً بهذه العلوم كذلك ؛ او كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر لم يقدر على الاستنباط ؛ لا ا ب وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها ولا استقلال بل لابد من ص كبرى اصولية ودونه لا تنتج نتيجة شرعية أصلاً ، ضرورة أنه لا يترتب أثر شرعي على وثاقة الروى ما لم يهم ليها كبرى اصولية وهي حجية الرواية ، وهكذا ، وبذلك فاعتبار المسائل الاصولية عن مسائل سائر العلوم ، فان مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاسماء كما عرفت ؛ إلا انها لا نفسها بل لابد من ص كبرى اصولية فيها ، وهذا بخلاف المسائل الاصولية ، فاما كبريات لو انضمت اليها صغرياتها ، لاستحدثت نتيجة فقهية من دون حاجة الى ص كبرى اصولية اخرى ، ومن هنا يتضح ان مرتبة علم الأصول فوق مرتبة سائر العلوم ودون مرتبة علم الفقه ، وحد وسط ، كما أنه يظهر ان مبحث المشتق ، ومبحث الصحيح والأعم ، وبعض مباحث العام والخاص ، كمبحث وضع اداء العموم ، كلها خارجة عن مسائل هذا العلم ، لعدم توفر هذا الشرط فيها ، إذ البحث في هذه مباحث عن وضع القاطع مفردة (مادة) كما في بعضها ، و (هيئة) كما في بعضها الآخر ، ومن الواضح جداً أنه لا يترتب آثار شرعية على وضعها فقط - مثلاً - أى أثر شرعي يترتب على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو للجامع منه وبين المقصود منه المبدأ ؛ وعلى وضع اسامى المباديات أو المعاملات لخصوص المعاني الصحيحة أو الاعم منها ومن "المقدمة" وعلى وضع الأدوات للعموم - مثلاً - من دون أن تنظم اليها مسألة اصولية ؛ فالصحيح هو انها من المسائل اللغوية ، ولكن حيث انها لم تدون في علم اللغة ، دونت في الأصول .

ونتيجة ما ذكرناه ، ان المسائل الاصولية تعتبر فيها امران . الأول أن يكون وقوعها في صريق الحكم من باب الاستنباط لا من باب الانطباق ، وبها تتميز عن المسائل الفقهية . الثاني أن يكون وقوعها في نفسها وبالإستقلال ، من دون

حاجة إلى صم مسألة أخرى . وبها نتميز عن مسائل سائر العلوم .

شبهات ودفع

الشبهة الأولى : توهم أن مسألة اجتناع الأمر والهي ساء على اعتبار الشرط الثاني ، تخرج عن مسائل هذا العلم ، إذ على القول باستحالة الاجتناع وعدم مكانه ، لا يترتب عليها أثر شرعي ما عدا القسط لعدم فعلية كلا الحكمين . وإما احتاج في ترتيبه عليها ، إلى ص ، مسألة أخرى وهي إجراء قوس بين باب التعارض التي يكون المقام من صريحها على القول بالإمتناع ، وهذا ليس شأن المسألة الأصولية بمقتضى هذا الشرط كما عرفت .

ويدفعها . أنه يكفي في كون المسألة أصولية ، وقوعها في طريق الاستنباط وتعيين الوطيفة في مقام العمل بحد طرفيها ، وإن كانت لا تقع كذلك نصرفها الآخر ، أدل لم يكر ذلك كافياً في الانصاف بكونها مسألة صورية ، لزم خروج كثير من المسائل الأصولية عن تعريف علم الأصول بمقتضى الشرط المذكور . منها : مسألة حجية خبر الواحد ، فانه على القول بعدمها ، لا يترتب عليها أثر شرعي أصلاً . ومنها . مسألة حجية ظواهر الكتاب ، على القول بعدم حجية خبرها إلى غيرها من المسائل فالنتيجة هي أن الملاك في كون المسألة أصولية وقوعها في طريق الاستنباط نفسها ولو باعتبار أحد طرفيها ؛ في قبيل ما ليس له هذا الشأن وهذه الخاصة ، كمسائل بقية العلوم . والمعروض أن هذه المسألة كذلك ، فانه يترتب عليها أثر شرعي على القول بالجواز ، وهو صحة العبادة ؛ وإن لم يترتب على القول بالإمتناع .

الشبهة الثانية . توهم خروج مسألة الصد عن التعريف ، لعدم توفر هذا الشرط فيها ، إذ لا يترتب أثر شرعي على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء وحرمة صده بكون المسألة أصولية . وأما حرمة الصد فهي وإن ثبت بثبوت

الملازمة ، إلا أنها حرمة عيرية لا تقل التحجير . كـ فصلح لأن تكون نتيجة فقهية للمسألة الاصولية . وأما فساد الضد فهو لا يترتب على ثبوت هذه الملازمة ملازم كبير اصولية اخرى ، وهي ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها .

ويدفعها : ما مر من الجواب عن شبهة الاولى . وملخصه : انه يكفي في كون المسألة اصولية ، ترتب نتيجة فقهية على أحد طرفيها وان لم ترتب على طرفها الآخر ؛ والمفروض انه يترتب على مسائلنا هذه أثر شرعي على القول بعدم الملازمة ، وهو صحة الصد العبادي ، وان لم يترتب على القول الاخر .

الشبهة الثالثة : دعوى ان اعتبار هذا الشرط يسلم خروج مسألة مقدمة الواجب عن مسائل لأصولية ؛ لانه من جهة ان البحث فيها عن وجوب المقدمة وهي مسألة فقهية فان البحث فيها كما اورد المحققون من المتأخرين ، عن ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب شيء ووجوب مقدمه وعدم ثبوتها . بل من جهة عدم ترتب أثر شرعي عليها بنفسها وعدم توفر ذلك الشرط فيها . اما وجوب المقدمة فهو وان ترتب على ثبوت هذه الملازمة ، إلا انه حيث كان عيرياً ، لا يصلح ان يكون أثراً لمسألة الاصولية ؛ من وجوده وعدمه سبب من هذه الجهة ؛ واما غيره مما هو قابل لذلك ، فلم يكن حتى يترتب عليها .

ويدفعها ما سذكره ان شاء الله تعالى في محله ، من أن تلك المسألة ثمرة مهمة - غير وجوب المقدمة - ترتب عليها ، وبها تكون المسألة اصولية . وتفصيل الكلام فيها موكول الى محلهما فليستطر !

الأمر الثالث في بيان موضوع العلم وعوارضه الذاتية وتمايز العلوم ؛ فيقع الكلام في جهات . الجهة الأولى . في مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كل علم . الجهة الثانية : في وجه ما التزموا به من أن البحث في كل علم لابد أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه . الجهة الثالثة . في بيان تمايز العلوم بعضها عن بعض .

اما الكلام في الجهة الأولى فعاية ما قيل أو يمكن أن يقال في وجهه ، هو أن العرص من أى علم من العلوم امر واحد : - مثلاً - العرص من علم الاصول : (لاقتدار على الاستنباط) ومن علم النحو . (صون اللسان عن الخطأ في لقان) ومن علم المطلق : (صون الفكر عن الخطأ في الاستفتاح) وحيث ان هذا العرص الواحد في يترتب على مجموع القضايا المتباينة في الموضوعات والمحمولات التي دوت عنها واحداً وسميت باسم فرد ، يستحيل ان يكون المؤثر فيه هذه القضايا بهذه الصفة . لاستلزامه تأثير انكثير بما هو كثير في الواحد بما هو واحد . وداً يكشف (إناً) عن ان المؤثر فيه جامع ذاتي وحداني بينها ، تقاوب ان لمؤثر في الواحد لا يكون إلا الواحد بالصح ، وهو موضوع العلم . وتعبير آخر . ان البرهان على اقتضاء وحده العرص لوحدة القضايا موضوعاً وعمولاً . ليس إلا ان الامور المتباينة لا تؤثر أثرأ واحداً ، كما عليه حل الفلاسفة لولا كاهم .

ويرد عليه أولاً : ان البرهان المربود واب سم في العمل الطبيعية لا في الفواعل الارادية . إلا ان العرص الذي يترتب على مسائل العلوم ، لا يخلو اما ان يكون واحداً شخصياً أو واحداً نوعياً أو عموماً . وعلى اى تقدير لا تكشف وحدة العرص عن وجود جامع ما هوى وحداني بين تلك المسائل .

اما على الأول فانه يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع : لا على كل مسألة مسألة بحالها واستقلالها . حينئذ المؤثر فيه المجموع من حيث هو ، فتكون كل مسألة جزء السب لا تمامه . نظير ما يترتب من ان العرص الواحداني على المركبات الاعتبارية من الشرعية : كالفلاة وعوها ، أو العرفية : فان لمؤثر فيه مجموع جراء المركب بما هو . لا كل جزء جزء منه . ولذا لو اتنى أحد اجزائه ، اتنى هذا العرص . فوحده العرص بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحداني بينها ، نقاعدة استحالة صدور الواحد عن الكثير . فان استناده الى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعدة ليكشف عن وجود الجامع ، إذ

سببية المجموع من حيث هو ، سببية واحدة شخصية ، فالإستناد إليه استناد معلول واحد شحصى الى علة واحدة شخصية لا الى عدد كثيرة ؛ ومقامها من هذا القبيل ، فان المؤثر في العرض لدى يترتب على مجموع القضايا والقواعد . المجموع من حيث المجموع . لا كل واحدة واحدة منها ؛ والمفروض - كما عرفت - ان سببية مجموع سببية واحدة شخصية وردة ، فاستناده اليه ، ليس من استناد الواحد الى الكثير . بل - حقيقة - من استناد معلول واحد شحصى الى علة كذلك ، فادن . لا سبيل لنا الى استكشاف وجود جامع ذاتي بين المسائل .

واما على الثاني من كان العرض كائناً له افراد يترتب كل فرد منها على واحدة من المسائل يحياها واستقلالها - كما هو الصحيح - فالأمر واضح ، اذ ساء على ذلك لا محالة يتعدد العرض بتعدد المسائل واقواعد ، فيترتب على كل مسألة يحياها . عرض خاص غير العرض المترتب على مسألة اخرى . مثلاً . الاقدار على الاستنباط الذي يترتب على مباحث الأماط . يابر الاقدار على الاستنباط المترتب على مباحث الإستدلالات العقلية . وهما يابدين ما يترتب على مباحث الحجاج والامارات . فان لاقدار على الاستنباط الحاصل من مباحث الاستدلالات العقلية اقتدار على استدباط الأحكام الشرعية على نحو البت والحرم ، وهذا بخلاف الاقدار الحاصل من مباحث الحجاج والامارات ، وهكذا ... ودا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا الى اثبات جامع ذاتي وحداني من موضوعات هذه المسائل ؛ لا البرهان المبرور لو تم فاعلم ان في الواحد الشخصي السيد بحيث لا يكون ذاتي من أوجهات . فضلاً عن كونه واحداً نوعياً ؛ فاداً فرضنا ان العرض واحد نوعي فلا يكشف ولا عن واحد كذلك ، لا عن واحد شخصي .

واما على الثالث فالحال فيه أوضح من الثاني . فان القاعدة المزورة لو تمت فانما تتم في الواحد الحقيقي لا في الواحد العوائى . والمفروض ان العرض في كثير من العلوم ، واحد بالعوائى لا بالحقيقة ؛ فان صوب لفكر عن الخطأ في

{ محاضرات في الاصول }

الاستنتاج في علم المنطق . وصور اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو ، والاعتدال على الاستنباط في علم الاصول ، وهكذا . ليس واحداً بلادات ، بل بالعنوان الذي ترع من مجموع اعراض متعددة بعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم ، ليشار به الى هذه الاغراض ، فاداً كيف يكشف عن هذا الواحد عن جامع ذاتي ؟ فان الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد كذلك .

وثانياً : ان العرص المترتب على كل علم ، لا يرتب على نفس مسائله الواقعية وقواعده النفس الأمرية . ايكشف عن جامع وحداني بينها ، ويقان ان ذلك الجامع لوحدي موضوع العلم ومؤثر في ذلك العرص . وهذا - منه - من أمده البديهيات فان لازم ذلك حصول ذلك العرص لكل من كان عده كتب كثيرة من علم واحد أو علوم مختصة . من دون أن يكون عده ، فيها من القواعد والمسائل بل هو مترتب على العلم بنسبها الخاصة ، وشوب محمولاتها لموضوعاتها ؛ فان الإقتدار على الاستنباط في علم الاصول . إنما يرتب على معرفة قواعده ، فان يعرف حجية أحبار الثقة ، وحجية طواهر المكنات ، والاستصحاب ، ونحوها ؛ فاداً عرف هذه القواعد ، وعلم بنسبها الخاصة ، يحصل له الإقتدار على الاستنباط . وصور اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو ، إنما يحصل لمن يعرف مسائله وقواعده ، كرفع الفاعل ونصب المفعول وحر المضاف إليه ، ونحو ذلك . وصور الفكر عن الخطأ في علم المنطق ، إنما يرتب على معرفة قواعده وقواعده ، كإيجاب الصغرى وكاية الكبرى وتكرار الحد الأوسط ، وهكذا . فلابد من تصوير الجامع حينئذ بين العلوم أو - لا اقل - بين النسب الخاصة ، لا بين الموضوعات .

وثالثاً . ان المحمولات التي ترتب على مسائل علم الفقه باجمها وعدة من محمولات مسائل علم الاصول ، من الأمور الاعتبارية التي لا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار ؛ فان محمولات مسائل علم الفقه على قسمين : أحدهما الأحكام التكليفية . كالوجوب . والحرمية ، والاباحة . والكراهية ، والاستحباب

والآخر الأحكام الوضعية : كالمسكية والروحية والرفية ونحوها ؛ وكلاهما من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار . نعم اشترطية والسببية والمالية ونحوها . من الأمور الانتراعية التي تنزع من القيود الوجودية أو انعدامية لما حوده في متعلقات الأحكام أو موضوعاتها . ولهذا لا تكون موجودة في عالم الاعتبار إلا بالتبع ، ولكن مع ذلك هي نعمت تصرف الشارع رفعا ووصفا . من جهة رمتا انتراعها تحت تصرفه كذلك .

وإن شئت قلت . ان محولات مسائل علم الفقه على سبحين : أحدهما موجود في عالم الاعتبار بالاصالة ، كجميع الأحكام انكليفية . وكثير من الأحكام الوضعية . والآخر موجود فيه بالنسبة كعده اخرى من الأحكام الوضعية .

ومن هنا ظهر حان بعض محولات علم الاصول ايضاً ، كحجية خبر الواحد والامعاق المقول ، وطواهر الكتب ، وأحد خبرين المتعارضين في هذا الحان ونحوها ؛ فانها من الأمور الاعتبارية حقيقة وواقعاً ، من البراءة والاحتياط الشرعيان ، ايضاً من هذا القبيل .

نعم محولات مثل مباحث الالفاظ والاستلزمات العقلية والبراءة والاحتياط العقليين . است من الأمور الاعتبارية في اصطلاح الاصوليين ، وان كانت كذلك في اصطلاح الفلاسفة ؛ فان المصطلح عدهم اطلاق الأمر الاعتباري على الأعم منه ومن الأمر الانتراعي كالامكان والامساخ ونحوهما . والمصطلح عده الاصوليين . اطلاق الأمر الاعتباري في مقابل الأمر الانتراعي الواقعي .

إذا عرفت ذلك فاقول . لو سلم ترب العرص الواحد على نفس مسائل العلم الواحد ، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينها . ليقال أن ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها . بقاعدة السخنية والتطابق . ضرورة انه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتباري والأمر التكويني . كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو أمور اعتبارية

فانه لو كان بينهما جامع ، لكان من ستحيلا من سنج الامر المقولى ، فلا كاشف عن امر وحدان مؤثر فى العرص الواحد ، فان التأثير والتأثر بهما يكونان فى الاشياء المتصلة ، كالمقولات الواقعية من الجواهر والاعراض وراعى . ان موضوعات مسائل علم الفقه على انحاء مختلفة :

فبعضها من مقولة الجوهر ، كالماء والدم والمي ، وغير ذلك .

وبعض من مقولة بوضع : كقيام والركوع . واسجود . واشباه ذلك .

وثالث من مقولة الكيف المسموح كاقراءة فى الصلاة وبجوها .

ورابع من الامور العدمية ، كالترك فى ما فى الصوم والحج وغيرهما .

وقد مرر فى محله انه لا ينفصل وجود جامع دنى بين المقولات كالجواهر والاعراض لانها اجناس عالية ومتباينات تمام الذات والحققة ، فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الحرر مع شيء من المقولات العرصية ، ولا بين كل واحدة منها مع الأخرى ؛ واذالم يعقل تحقق جامع مقولى بينها فكيف بين الوجود والعدم ؟ وملخص ما ذكرناه أمران . الأول - انه لا دليل على قسضاء كل علم وجود الموضوع ، بل سبق أن حقيقة العلم ، عبارة عن . حمه من القضايا والقواعد المحتملة بحسب الموضوع والمحمول ، التى يحمدها الاشتراك فى الدحل فى غرض واحد دعا الى تدوينها علماً .

الثانى - ان لبرهان قد قام على عدم امكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والاصول .

واما الكلام فى الجهة الثانية ، فتفصيل القول فيها يحتاج الى تقديم مقدمة وهى . ان المشهور قد قسموا العوارض على سبعة اقسام . فان العارض على الشيء ، أما أن يعرض ذلك الشيء . ويتصف المعروف به بلا توسط أمر آخر . كادراك الكليات العارض للعقل . أو بواسطة أمر آخر مساو للمعروض ، كصفة الصلحك العارضة للسان بواسطة أمر مساو له وهو صفة التعجب ؛ أو هذه اصفة عارضة

له بواسطة ما هو مساو له ، وهو صفة الادراك (هدى في الوساطة المساوية الخارجة عن ذات ذبها بان لا تكون جزئية) .

وقد يعرف على شئ بواسطة جزئته الداخلي المساوى له في لصدق ، كعروض عوارض اعقل على النوع . مثل عروض الطق على الاناس بواسطة انفس لاطقة ؛ او بواسطة امر احص ، كعروض عوارض انواع او عقل على الجنس ، كما هو الحال في كثير مسائل العلوم . فان نسبة موضوعات مسائلها في موضوعات العلوم ستة الانواع الى الاحاس . وعروض عوارضها من اعراض على شئ بواسطة امر احص . او بواسطة امر أعمة كعروض عوارض الاجناس الانواع مثل صفة المشاعر لاساس بواسطة كونه جبراً (هدى في العلم الداخلي) . وربما يعرف على شئ بواسطة امر حرجي . اي خارج عن ذاته ولا يكون جسمه ولا فصله . او بواسطة امر مادي . كعروض الحرارة الماء بواسطة النار او الشمس او عروض الحركة للسيارة او الطائرة ، بواسطة لقوة الكهرمانية ، ومخصص ما ذكره هو ان الوساطة إما مساوية أو أعمة ، وهما ذاتان . كالجنس والمفصل ، وإما حرجيان ، وهما حرجي احص . وهما ميان . فهذه ستة أقسام ، واسابع منها ما لا يكون له واسطة .

دا عرفت ذلك فافهم . ان المعروف والمشهور بل المتفق عليه بينهم . ان ما لا واسطة له . او كات امر مساوياً د حلياً . من تعرض لدائمية ، كما ان ما كات بواسطة فيه امر مساوياً أو أعمة حرجياً . من العوارض تعريفية عندهم ؛ واما الثلاثة الباقية فكلهم فيها مختلفة عية للاختلاف . فاختار جمع منهم ان عوارض النوع يستدنية من جنس . وانه عوارض مفصل . واحداً جمع آخر ان نسب الى المشهور ان عوارض الجنس ليست دائمية تنوع ؛ وهذا يشكك كون محمولات العلوم عوارض دائمية لموضوعاتها ، مما يتم تعرض لموضوعات المسائل أولاً وبالذات . وبواسطتها تعرض لموضوعات العلوم ؛ وهذا هو ان عوارض

الأنواع ليست ذاتية للاجساس والاعكس ، لزم أن يكون البحث في العلوم عن العوارض
الفريية ، لوصوح ان نسبة موضوعات المسائل الى موضوعات العلوم نسبة لاي نوع
الى الاجناس : كما ان البحث في غيره من مسائل هذا العلم عما يعرض لموضوعه
بواسطة أمر أعم ، كبحث الألفاظ والإستلزمات العقبية . فان موضوع العلم
حصوص الكليات والسنة . وموضوع البحث الاعم منها : اذ ابناء على ان
عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع ، يكون البحث فيها عن العوارض الفريية
لموضوع العلم .

وملخص الكلام ان هذا الإشكال ينتهي على أمرين : الأول : أن يكون
البحث في العلوم عن عوارض الذاتية لموضوعها .

الثاني . ان لا يكون عوارض النوع ذاتية للجنس والاعكس
ثم انها يتبين على أمر واحد وأصل ورد وهو الالتزام بالعلوم الموضوع في
كل علم . ولا فلا موضوع هذين الأمرين فصلا عن الإشكال .
وكيف كان . فقد ذهب غير واحد من الاعلام والمحققين في التفصلي عنه
نمياً وشمالاً : منهم صدر المتأخرين في الاسفار : إلا ان حواشه لا يحصى إلا في
المسائل الفلسفية فقط (١) .

(١) فان : نعم يباحق الشيء لأمر أحسن وكان ذلك الشيء معقراً في حوده له ان
يصير نوعاً متبياً لقنونه ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو المصريح به في كتب
الشيخ وغيره . كما ان ما يباحق الموجود بعد أن يصير تعظيماً أو طبعياً ، ليس البحث عنه
من العلم الإلهي في شيء ، وما أظهر لك أن العلم يعطى بان : وفي الأصول الطبيعية الجنس
كالاستقامة والاعتناء للحفظ . مثلاً . ليس بعد أن يصير نوعاً متحصص الاستعداد ، بل
متحصص وبما يحصل بها لاقلها . فهي مع كونها أحسن من طبعه الجنس أعراض
اوايه . (الاسفار الأربعة ح ١ ، فصل موضوع العلم الإلهي)

واوضحه بعض المحققين بما اليك نصه : : اوضحه : ان لموضوع في علم المعقول
- مثلاً - هو الموجود أو الوجود ، وهو ينقسم - أولاً - الى الواجب والممكن ، =

ولكن على ضوء ما حققناه سابقاً يتضح لك انه لا أساس لاشكال المذكور فانه ينتهي على الاتزام بالأمريين المبرورين الذين هما مهتميان على أصل وأساس واحد ، وهو الاتزام بدوم الموضوع في كل علم ، وقد سبق انه لا دليل عليه (بصورة عامة) وعرفت فيما دلييل على عدمه (بصورة خاصة) في بعض العلوم .

== ثم يمكن ان الجوهر والامولات امره ثم الجوهر الى عمل ومن رجم ، ثم العرض كل مقولة منه ، ان انواع ، واكل من مطالب ذلك العلم ومن لواحقه الذاتية ، مع ان ما هذا ، فسيم الأول ، يتوقف على تخصص الموضوع خصوصية أو خصوصيات ، لا ان جميع تلك الخصائص معه ، لا يعمل واحد بوجوده بوجوده ، فليس هنا سبق في الوجود ، ثم احد بالوجه الى الآخر ، كي يتوقف لحوث الآخر على سبب استعداد وتيقن الموضوع بلحوث ذلك او احد المروض فعدمه ، من ان وجود لا يكون ممكناً أولاً ثم وجوده له وصف جوهرية أو امره بل إمكانية نفس جوهرية وعرضه كما ان جوهرية نفس العملية أو النفسية أو الجسمية ، في الخمسة لا وسطه في العروض وحل لدى هو الاتحاد في الوجود ، بل الامكان يتحدد مع الوجود نفس الاتحاد الجوهرية لعقن أو النسبي أو الجسماني في الوجود ، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما بالذات ولا آخر بالعرض ، بخلاف لحوث الكسابة والصحت للحيوان ، فانه يتوقف على صيرورة الحيوان متحدياً بالنفس الإنسانية خصوصاً وجوداً حتى يمرره الصحت والكسابة ، وليس الصحت والكسابة بالإضافة الى الانسان كالعقبة والنفس بالإضافة الى الجوه ، بداهة أن إنسانه الانسان ليست ادراكية وكافته ، نعم تحدد النفس وما يمانه مما يكون تحققه تتحقق نفس الإنسانية ، من الاعراض الذاتية للحيوان كالتنس .

ثم قال (هذه) أيضاً ، وهذا الجواب وبن كال أجود ما في الباب ، إلا أنه وجهه بالنسبة الى علم العقول ، وفي تطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم ، لا يحلو عن تكلف ، فان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف ، وموضوعات مسائله الصلاة والصوم والحج ، الى غير ذلك ، وهذه المناويز سنسها الى موضوع العلم كسنة الانواع الى الجنس ، وهي ومن كانت لواحق ذاتية له إلا انه لا بحث عن ثبوتها ، والحكمة الشرعية ليس بالإضافة اليها كالعقبة بالإضافة الى الجوهرية . بل هما موجودان متباينان ركدا الأمر في النحو والصرف .

كعلم الفقه و لأصول .

وتوهم ان وحدة لعلم تدور مدار وحدة موضوعه ، فاذا فرض انه لاموضوع له فلا وحدة له ، موضوع باب وحدة كل علم ليست وحدة حقيقية ، المحتاح الى تكلف ثبات وجود جامع حقيقي بين موضوعات مسائله ، من وحدته وحدة اعتبارية ، فان المعتبر يعتبر عدة من اقتضائات والقواعد المتباينة بحسب الموضوع والمحمول علماً وبسميها باسم م جهة اشتراكها في الدحل في عرض واحد . ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا لزعم الموضوع للعلم ، فلا دليل على اعتبار ان يكون البحث فيها عن عوارض الداية لموضوعه بالمعنى الذي فسرنا المشهور به ؛ ولوجه في ذلك ما يراه من ان حقيقة العلم عبارة عن عدة من مسائل وشقوا عتد مختلفة (موضوعاً ومحولاً) ان جمعها الاشارة في غرض واحد ؛ وعليه فيبحث في كل علم عماله دحل في عرضه . سواء كان من عوارض الداية في الاصطلاح ، ثم كان من امرية ؛ ضرورة انه لا ملزم ان يكون البحث عن عوارض الداية فقط ، بعد فرض ربح العوارض العرية صفاً في اهم .

ولو تنزلنا عن هذا ايضاً وسلمنا ان يبحث في العلوم عن العوارض الداية لموضوعاتها ، ولا به لا دليل على ان عوارض الموضوعات ليست داية للاجساس وبالعكس ، بل الصحيح ان ما يلحق الشيء توسط نوعه أو جنسه ، داية لا غريب ، بلادة ان المراد منه ليس ما يعرض اشئ أولاً وبالذات ومن دون واسطة . فان لازمه خروج كثير من محمولات العلوم التي لها دحل في الأعراف المترتبة عليها .

وبالمحة لا وجه للقول بكون عوارض لنوع غريبة للجنس ، فان البحث عنها لا بد منه في العلوم ، وبدونه لا يتم أمرها ، وعليه فيقول : لا بد من الاتزم بحد أمرين : أما ان ينزح من عوارض انواع داية للجنس ؛ وما ان ينزح من المبحوث عنه في العلوم أعم من لعوارض الداية والعرية ، وهو (كل ما له دحل

في لغرض ذاتية كان أو عرياً) ومع التبرل عن ثاني ، فلا مانع من الالتزام
بالأول ، وعلى ذلك ، فملاك الفرق بينهما هو أن ماله دخل في العرض ، فليس
لعرض عريب ؛ وما لا دخل له فيه . عريب . ومن ذلك ظهر أنه لا وجه
لإطالة الكلام في المقام ، في بيان أ عارض النوع ذاتي للعرض وبالعكس ،
ولا : كما صنعه شيخنا الاستاد - قدس - وغيره .

ثم إن مرادنا من العرض ، مطلق ما يلحق الشيء ، سواء كان من الأمور
الاعتبارية أم من الأمور المتضمنة الواقعية . لا خصوص ما يقابل الجوهر .

وأما الكلام في الجهة الثالثة : فقد اشهر أن غاي العلوم بعضها عن بعض
تمايز الموضوعات . وقد حار في ذلك صاحب الكفاية - قدس - وحتار أ
تمايز العلوم تمايز الأعراف المتربة عليها لداعية إلى تدوينها (كالأقذار على
الإستنباط) في علم الأصول (وصور أسان عن لخص في المقال) في علم اسحو
و (صور الفكر عن لخص في الاستساح) في علم المطلق . وهكذا ...

وأورد على المشهور مما ملخصه : أن الملاك في تميز العلوم لو كان تميز
موضوعها ، فلازمه أن يكون كل باب - بل كل مسألة - علماً على حدة ؛ لتحقيق
هذا الملاك فيها .

والتحقيق في المقام أن يقال : إن إطلاق كل من القوانين ليس في محله
وبيان ذلك أن التمايز في العلوم بآراء يراد به التمايز في مقام التعيم وانعلم ، لكن
يقدر المنعم ويتمكن من تميز كل مسألة رد عليه . ودمر أنها مسألة اصولية
أو مسألة فقهية أو غيرهما . وأخرى يراد به التمايز في مقام التدوين ، وبيان
ما هو الداعي والباعث لاختيار المدون عدة من القضايا والقواعد المتحالفة ،
وتدوينها علماً واحداً ، وتسميتها باسم فارد ، واختياره عدة من القضايا والقواعد
المتحالفة الأخرى وتدوينها علماً آخر وتسميتها باسم آخر وهكذا .

أما التمايز في المقام لأول . فيمكن أن يكون بكل واحد من الموضوع

والمحمول وأعرض ، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل و لأواب احتمالا .
والوجه في ذلك هو ان حقيقة كل علم . حقيقة اعتبارية وليست وحدتها ، وحدة
بالحقيقة والدات ليكون تميزه عن غيره - بتباين الدات - كما لو كانت حقيقة كل واحد
منها من مقوله على حدة . - أو بالفصل - كما لو كانت من مقولة واحدة . بل وحدتها
بالاعتبار ، وتميز كل مركب اعتباري عن مركب اعتدري آخر يمكن ما
الامر المبررة .

واما التمايز في المقام الثاني فبالعرض ، اذا كان للعلم عرض خارجي يترتب
عليه . كما هو الحال في كثير من العلوم المتداولة بين الناس كعلم الفقه والاصول
والنحو والصرف ونحوها . وذلك لان الداعي الذي يدعو المدون لان يدون عدة
من القضايا المتباينة علماً كقصايا علم الاصول - مثلاً - وعدة اخرى منها علماً
آخر ، كقصايا علم الفقه ، ليس لا اشتراك هذه احدى في غرض خاص ، واشترك
تلك العدة في غرض خاص آخر . فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها
عن بعض في مرحلة التدوين . بل كان هو الموضوع ، لسكان اللزم على المدون
ان يدون كل باب - بل كل مسألة - علماً مستقلاً لوجود الملاك كما ذكره صاحب
الكفاية (قدّه) .

واما اذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان والاحاطة به ،
كعلم الفلسفة الاولى ، فامتيازها عن غيره إما بالدات أو بالموضوع أو بالمحمول .
كما اذا عرض ان غرضاً يدعو الى تدوين علم يجعل الموضوع فيه (الكرة الارضية)
- مثلاً - ويبحث فيه عن احوالها من حيث الكمية والكمية والوضع
والآثر ، الى نحو ذلك ، وخواصها الطبيعية ومراياها على احوالها المختلفة . أو اذا
فرض ان غرضاً يدعو الى تدوين علم يجعل موضوعه (الإنسان) ويبحث فيه عن
حالاته الطارئة عليه ، وعن صفاته من الظاهرية والباطنية . وعن اعضائه
وجوارحه وخواصها ؛ فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك ، إما بالدات أو

الموضوع : ولا ثالث لها ، اعدم عرض خارجي له ما عدا العرفان والإحاطة ، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي .

كما انه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما اذا فرض ان عرض المدون يتعلق بمعرفة ما تعرضه الحركة - مثلاً - فله أن يدون علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له ، سواء كان ماله الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات ؛ فمثل هذا العلم لا امتياز له إلا بالمحمول .

وبما حققناه بين لك وجه عدم صحة اطلاق كل من القولين ، وان تغير أي علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع ، كذلك لا ينحصر بالعرض من كما يمكن أن يكون بهما . يمكن أن يكون شيء ثالث - لا هذا ولا ذلك - .

ثم ن من القريب جداً أن يكون نظر المشهور فيما ذهبوا اليه من أن يميز العلوم بالموضوعات ، الى تقدم ربسطة الموضوع على رتبتي المحمول والعرض ؛ ولديهم لاجله قالوا ان التمايز بها ، وليس مرادهم الانحصار ، ولا فقد عرفت عدمه .

ويلخص ما ذكرناه في امور . الأول : ان صحة تدوير أي علم ، لا تتوقف على وجود موضوع له لما دنا من ان حقيقة العلم عبارة عن (مجموع القضايا والقواعد المتعامدة التي جمعها لإشترائك في غرض خاص لا يحصل ذلك لغرض إلا بالبحث عنها) . الثاني : انه لا مضاف بين ما ذكرناه من عدم قيام الدليل على لزوم الموضوع في العلوم . وبين أن يكون لبعض العلوم موضوع ؛ وذلك لان ما ذكرناه إنما هو من جهة عدم قيام البرهان على لزوم الموضوع في كل علم ، بحيث لا يكون العلم علماً بدون ؛ ولذا يبحث في أكثر العلوم عن محمولات مسائلها المترتبة على موضوعاتها ، وذلك لا ينافي وجود الموضوع لبعض العلوم ، كما اذا فرض تنطبق عرض المدون بمعرفة موضوع ما ، فيدون علماً يبحث فيه عن عوارض موضوعه . الثالث : ان تمايز العلوم بعضها عن بعض كما لا ينحصر بالموضوع .

(محاضرات في الاصول)

كذلك لا يحصر المعرص : بل كما يمكن أن يكون مذهباً ، يمكن أن يكون بالمجموع ،
وسواء لمعرص أو لأبواب احتمالاً : بل بالذات تارة ، على حسب اختلاف
العلوم والمقامات ، هدايته في موضوع علم بصورة عامة .

وما اكمل في موضوع هذا العلم ، فقد سبق له في البرهان على أنه
لا موضوع له واقعاً وإن حقيقته عبارة عن : (عدة من القضايا والقواعد لمبتدئة
بحسب موضوع والمجموع التي جمعها في مرحلة تدوين ، اشتراكها في الدخول
في عرص واحد) ونوثرنا عن ذلك وفرصنا أن له موضوعاً ، فما هو
الموضوع له ؟ . (أن موضوع الأدلة الأربعة بوصف دليليتها) وهذا قول
هو "الحق" القمى - فده - كما هو ظاهر كلامه في أول كتابه . وقد صرح بذلك
في هامشه عليه .

وبرده عليه : أن لازم ذلك خروج المسائل الاصولية عن علم الاصول ،
وكونها من مبادئه . كما بحث الحجج والامارات ، ومباحث لإستلزامات عقلية ،
والاصول العملية : الشرعية والعقلية ومبحث حجية العقل ، وضواهر الكتاب
المرتب بحث التعادل والترجيح ، ما عدا مباحث لأقسام فان كبرى هذه المسئلة
- وهي مسئلة حجية اطوار - مسئلة عند الكا ، ولم يخالف فيها أحد ولم يقع
البحث عنها في أي علم من العلوم فلا كلام فيها .

وما اكمل في صبريات هذه الكبرى ، اعني ظهور الألفاظ في شيء
وعدم ظهورها فيه ، كالبحث عن أن الأمر أو الشيء هو ظاهر في الوجوب
أو لتحريم أم لا ؟ وغير ذلك . وعليه فيكون البحث عنها عن عوارض الدلائل
تماماً هو دلائل ، وله لاشبهة في دليلية الكتاب والسنة في انفسهم ، وانما الكلام
هناك في تعيين مدلولها ، وذلك من عوارضها .

أما خروج مباحث الحجج والامارات فواضح لأن البحث فيها بأسرها عن
الدليلية وهو بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه الذاتية فمدخل - أدأ - في

مقدماته ومبادئه لا في مسائله ، حتى يبحث "تعادل" و"التجميع" ، على ما هو الصحيح من أن البحث فيه - في الحقيقة - عن حجية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال .

وأما خروج مباحث الاستلزامات العقلية ، فلا محل للبحث فيها ليس عن عوارض أحد الأدلة الأربعة ، لا عما هي أدلة ولا عما هي غير ، بل عن احوال الأحكام بما هي أحكام ، مع فصع النظر عن كونها مستفدة منها ومدين أدلة .

ويظهر بذلك وجه خروج لاصول عملية ، لشرعية والعقلية .

ولأجل ذلك عدل صاحب "الفصول" - رحمه الله - عن هذا المسلك ، واحتار أن موضوع (دوات الأدلة الأربعة عما هي هي) وعليه فالبحث عن دليبيتها بحث عن عوارض الموضوع لا عن ثبوته .

ويرد عليه : بضاً لزوم خروج كثير من مسائل هذا العلم عن كونها صوتية : كمباحث التجميع والامكان - ما عدا مباحث حجية العقل وطوهر الكتاب - ومباحث الاستلزامات العقلية ، ولاصول العملية الشرعية والعقلية ، ولوجه في ذلك هو أن البحث في كل علم لابد أن يكون عن العوارض ادائية لموضوعه وادام يكن كذلك ، فهو ليس من مباحث العلم ومسائله في شيء ، وعليه فكل مسألة يكون البحث فيها عن العوارض لادائية لأحد الأدلة الأربعة ، فهي من مسائل علم لاصول : ولا فلا . وعلى ذلك يرتب خروج مباحث الاستلزامات العقلية ، فإن البحث فيها ليس عن احوال أحد الأدلة مطلقاً بل عن الاستحالة والامكان ؛ وخروج مسألة حجية خبر لواحد ؛ إذ البحث فيها ليس عن عوارض السمة التي هي موضوع علم الاصول ، بل عن عوارض الخبر ؛ وخروج مسألة حجية لإجماع المقول والشهرة الفتوائية ، ومبحث التعادل والتجميع ، ولاصول العملية : الشرعية والعقلية ، فإن البحث في جميع هذه المسائل ليس عن العوارض لادائية لأحد الأدلة الأربعة كما هو ظاهر .

فتخص به لا فرق بين هذا المقول والمقول الأول إلا في مسألة حجية طواهر

الكتاب وحجة لعقل ؛ فانه يستلزم مسائل لاصولية على القول الأول ،
وتكونان منها على هذا القول .

ومن هنا اتضح شيئا لعلامة الانصاف - فانه - ان ارجع اليبحث عن
مسألة حجية خبر الواحد - في البحث عن احوال السنة ، و من مرجعه الى ان
لسنة - اعني قول لمصوم - قوله أو يقريه - هل ثبت خبر الواحد أو لا ؟
وذلك يدخل في مسائل اصوري لعقله بالبحث عن احوال دلالة

ويرد عليه انه غير مفيد ؛ وذلك لانه لو اريد من الثبوت ، ثبوت
التكوير لو فمي ، اعني كون خبر "و حد واسطة وعنه لسوء واقعا ، فهذا
غير معقول . بلداهة ان خبر الواحد ليس واقعا في سلسله عن وجودها ، وكيف
يمكن أن يكون كذلك وهو - كسبها ، و الحكاية عن شيء متعرة عنه وفي مرتبة
متأخرة عنه ، على - بحث في هذه المسألة - حينئذ - يكون عن مفاد (كال التامة)
اي عن ثبوت الموضوع ، لا عن عوارضه .

ولو اريد منه اثبات التكوير لسهل ، اعني كون خبر واحد واسطة
لاثبات السنة واقعا ووحداً - فهو ايضا غير معقول ، ضرورة - خبر الواحد
لا يفيد العلم لو حدان ، سنة ، ولا يعقل انكشاف السنة به واقعا ، فكيف
المتورر ونقرية قطعية ؛ ومع ذلك لا انكشاف حقيقة . لا بين يبحث عن
حجية خبر الواحد موضوعية أصلا ، فان اعبرة حينئذ بالعلم او جد في حاصل
سنة ، فيجب الحري على وفقه دون الخبر بما هو . والحاصل ان لا رزم خبر
لو حد بما هو ان يحتمل الصدق والكذب ، فكما لا يعقل أن يكون واسطة في
ثبوت السنة وقفاً - فكذلك لا يعقل أن يكون واسطة لاثباتها كذلك .

و لو اريد منه ثبوت التعبدى - كما هو الظاهر - فالامر ون كال كذلك ،
أي أن السنة الواقعية ثبت تعبداً بخبر واحد ، لانه من عوارض خبر دون
سنة ؛ وذلك لان ثبوت التعبدى - ما ، على ما سلكناه - عبارة عن إعطاء اشرار

صفة انطريقية والكاشفية اثنى وحمله عباً بمكلف شرعاً بعد ما لم يكن كذلك .
وهذا وان استلزم إثبات السمة وإسكشافها شرعاً - وهو من عوارضها ولو احققها -
إلا انه ليس هو لمبحوث عنه في هذه المسألة . وإنما المبحوث عنه فيها طريقية
حيز الواحد وحمله عند تعبداً : ومن الواضح انها من عوارض الخبر دون السمة .
والثمة المتعبدى بناء على ما سلمه المشهور عبارة عن إنشاء الحكايات على
طريق الخبر . وهو أيضاً من عوارضه دونها كما هو ظاهر . ومنه يظهر الحال على
ما سلمه المحقق صاحب الكفاية من انه عبارة عن جعل المحررية والمعدية .
فانها أيضاً من عوارضه وصفاته لا من عوارضها . وهو واضح .

فتخصص ان البحث في هذه المسألة على جميع المسائل بحث عن عوارض الخبر
لا عن عوارض السمة الواقعية . على ان ما افاده - فده - بانها دائماً في خصوص
هذه المسألة دون غيرها . وقد عرفت ان الإشكال في خبره من محضتها فيها .
ولذلك عدل صاحب الكفاية - فده - عن مسلك المشهور . وذهب الى ان
موضوع العلم عبارة عن (جامع مقول واحد بين موضوعات مسائله)

ولكن قد مر ان كلامه في هذا مفصلاً وذكره هناك انه لم يقم به رهان على
لزم موضوع كدته في العلوم فضلاً عن علم الاصول ، ان سبق ما انه لا يعقل
وجود جامع ذاتي بين موضوعات مسائله ثبوتها تبايناً ذاتياً .

ثم ان أبيت إلا ان يكون لكل علم موضوع ولو كان واحداً بالاعنوان
كعنوان (الكلمة والاسلام) في علم النحو : وعنوان (المعارف الصديقي
والنصوري) في علم المنطق : وعنوان (فعل المكلف) في علم الفقه وهكذا .
فاقول : ان موضوع علم الاصول هو . (الجامع الذي يتفرع من مجموع مسائله
المتباينة) كعنوان ما تقع نتيجته للبحث عنه في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة
في مقام العمل .

في الوضع

لأن لم ينع في الوضع ويقع الكلام فيه من جهات .
الجهة الأولى في أن مدشاً دلالة الألفاظ على المعاني هي المناسبة لدنية
بشيء لتصبح الدلالة دنية ؟ أو الحسن والمواصفة لتصبح جمعية محضة ؟
الجهة الثانية في أن الواضع هو الله تبارك وتعالى أو الشر ؟
الجهة الثالثة في أن الوضع من الأمور الواقعية أو من الأمور الاعتبارية ؟
الجهة الرابعة في أقسام الوضع إمكاً مره . ووفقاً مرة أخرى .
أما الجهة الأولى فرمما يقال فيها . أن دلالة الألفاظ على معانيها ناشئة عن
مناسبة ذاتية بينهما .

وهو ما يورث بداية الدلالة أن الارتباط الداني والمناسبة لدائية بينهما
محد يوجب أن يكون سماع اللفظ غلة نامة لا يقال لدهن إلى معناه ، فضلاً عن
الوصح ممكن لا يقبل الرفع . فإن لازم ذلك نمسكن كل شخص من الإحاطة
بتمام اللغات فضلاً عن لغة واحدة .

ولو اريد أن الارتباط المبرور والمناسبة المبرورة بينهما محد يوجب أن
يكون سماع اللفظ مقصياً لا يقال له من إلى معناه أي أن المناسبة تقتضائية لا عنة
تامة . ففيه أن ذلك وإن كان ممكن من الامكان ثبوتاً وقابلاً للبراع . إذ لا مانع
عقلاً من ثبوت هذا النحو من مناسبة بين الألفاظ ومعانيها . نظير الملازمة الثالثة
بين أمرين فانها تامة في نواضع والآل لا توقف على اعتبار أي معنى أو فرض
أي فارض ولا فرق بين أن يكون طرفاها ممكنين أو مستحيلين أو مختلفين ،
إد صدقها لا يتوقف على صدق طرفيها فهي صادقة مع استحالتها كما في قوله تعالى .
(لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا) نعم أن سنج ثبوتها غير سنج ثبوت المقولات
كالجواهر والأعراض ، وهذا ليست داخلة تحت شيء منها . إلا أنه لا دليل على

ثبوتها كذلك في مرحلة الإثبات فلا يمكن الالتزام بها .
وأما ما قيل من أنه لو لا هذه المناسبة بين الالفاظ والمعاني ، لكان
تخصيص الواضع لكل معنى لفظاً مخصوصاً بلا مرجح ، وهو محال كما ترجح بلا
مرجح - أي وجود حادث من دون سبب وعلة - ، فيرد عليه .
أولاً - ن لمحال هو الثاني دون الأول : بل لا فتح فيه فصلاً عن الإستحالة إذا
كان هناك مرجح لاختيار طبيعي الفعل مع فقد الترجيح بين أفراده ومصاديقه على
ما يأتي بيانه في (مطلب والارادة) ان شاء الله تعالى ، وحيث ان المرجح لاختيار
طبيعي الواضع ولتخصيص موحود فهو كاف في تخصيص الواضع وجعله لكل معنى
لفظاً مخصوصاً وإن فقد الترجيح بين كل فرد من أفراده

على أنه لا يعقل تحقق المناسبة المذكورة بين جميع الالفاظ ومعاني ،
لإستلزام ذلك تحققها بين لفظ واحد ومعاني مصادرة أو مصادقة ، كما يد ، كاللفظ
وحد مبداء كذلك لفظ ، جون ، اموصوع الاسود والأيض : ولفظ ، لقرؤ ،
للحيص وانظر . وغيرهما وهو غير معقول ، فان تحققها بين لفظ وحد ومعان
كذلك يستلزم تحققها بين نفس هذه المعاني كما لا يخفى .

وثانياً . سلمنا امتناع الترجيح بلا مرجح ، إلا ان المرجح غير محصور
بمناسبة لمروية كما يلزم الإلتزام بها ، بل يكفي فيه وجود مرجح ما و كان
أمراً ، بماقياً ، ضرورة ان العبرة انما هي بما لا يلزم معه الترجيح بلا مرجح سواء
كان ذاتياً أو اتفاقياً .

على ان المرجح لابد وأن يقوم بالمعل الصادر من الفاعل فيجوز ان يكون
الرجحان في نفس الواضع وان لم يكن هناك مناسبة بين اللفظ والمعنى .

وأما الكلام في الجهة الثانية فقد اختار المحقق الشيخ - قدس - ان الله تبارك
وتعالى هو الواضع الحكيم : وقال في وجهه : ، فانا بقطع بحسب السوابق اني
بين أيدينا . انه ليس لها شخص أو جماعة وصعوا الالفاظ المتكررة في لغة واحدة

لمعانيها التي تدل عليها فصلا عن سائر اللغات . كما ان رى وحدها عدم الدلالة الدانية ، بحيث يفهم كل شخص من كل لفظ معناه مختص به . بل لله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم جعل كل معنى لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبة بينهما مجهولة عدما . وجعله تبارك وتعالى هذا واسطة بين حمل الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها إلى إرسال رسل وإرسال الكتب . وجعل الأمور التكوينية التي جعل الإنسان على ادراكها كحدوث العيش عند احتياج لمعدة إلى الماء ونحو ذلك . فالوضع حمل متوسط بينهما لا تكويي محض حتى لا يحتاج إلى أسرار . لا تشريعي صرف حتى يحتاج إلى بليغ نبي أو وصي . بل يلهم الله تبارك وتعالى عباده - على اختلافهم - كل عبارة لفظ مخصوص عدداً معي خاص . وما يؤكد المطلوب : اما لو فرض جماعة أو دوا أحداث ألقا حديده بقدر ألقا أي لغة ، ما قدرو عليه . فما علق بشخص واحد مضافاً إلى كثرة المعاني التي يتم تصورهما من شخص أو اشخاص متعددة ؟

أقول : يتلخص نتيجة ما افاده - فده - في مورد .

الأول : ان الواضع هو الله تبارك وتعالى . ولكن لا بطريق إرسال الرسل وإرسال الكتب . كما هو الحال في إيصال الأحكام الشرعية إلى العباد ، ولا بطريق حمل الأمور التكوينية التي جعل الإنسان على إدراكها . بل بطريق الإلهام إلى كل عصر من عاصر البشر على حسب استعداداته .

الثاني : لزامه - فده - بوحود مناسبة مجهولة بين الالفاظ والمعاني .

الثالث : ان وضعه تبارك وتعالى إنما كان على طبق هذه المناسبة .

الرابع : ان الوضع جعل متوسط بين الحمل التكويني والحمل التشريعي .

الخامس : انه (قدس سره) بعد نفي الدلالة الدانية استند في دعوى ان الله

تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم دون غيره إلى أمرين :

الأول : انه لا يمكن أن يكون الواضع هو البشر لعدم إمكان احاطته

تمام اللفظ لغة واحدة فضلاً عن جميع اللغات ، فإذ امتنع أن يكون الشر واصعاً
تعين أن الله تعالى هو الواضع الحكيم

الثاني : أنه على فرض صحة أن الشر قادر على وضع الالفاظ لمعانيها بمعنى
شخصاً أو جماعة معينين من أهل كل لغة يتمكن من وضع اللفظ لمعانيها ، لا
له لما كان من كبر حدود الشر فلا بد من تصدى لتواريخ لفظه التي هي معدة
لصطلح الأحرار الساعة ولوقائع المهمة خصوصاً مثل هذا الأمر المهم ، مع أنه لم
يكن فيها عن حدوث لوضع في أي عصر و زمان وعن من تصدى له عين ولا أثر ،
فإذا فرض أن الشر كان هو واضع الأمر ذلك في التواريخ فإنها تتكشف بقى
ما هو دونه فكيف مثله ؟

ولكن لنأمن في جميع هذه الأمور بحالاً واسعاً .

أما الأول فيظهر صفة مما ذكره من ضعف ما اعتمد عليه من الوجوه
المذكورة .

وأما الثاني فيه أنه تخرص على العيب ، لما قد سبق من أنه لا دليل على
وجود هذه المناسبة بين الالفاظ والمعاني بل الدليل قائم على عديمها في الجميع .

وأما الثالث فيرد عليه أما لو سلمنا وجود المناسبة لدانية بين اللفظ والمعنى
فلا بد من الواضع حينئذ لكل معنى لفظاً مخصوصاً على طبق تلك المناسبة ، وذلك
لأن المرص من الوضع يحصل بدون ذلك ومعناه أي شيء يستدعي رعاية تلك
مناسبة في وضع ، اللهم إلا أن يتمسك بديل قاعده استحالة الترجيح من دون
مرجح ، ولكن قد عرفت نطلانها .

وما زاد من وهو أن الوضع وسط بين الأمور التكوينية والجمعية ،
فهو مما لا يرجع إلى معنى محصل وذلك لعدم واسطة بينهما ، ضرورة أن الشيء
إذا كان من الموجودات الحقيقية التي لا تتوقف في وجودها على اعتبار أي معتبر ،
فهو من الموجودات التكوينية ، ولأن الأمور الاعتبارية الجمعية ؛ ولا تعقل
ما يكون وسطاً بين الأمرين . وأما حديث الإلهام فهو حديث صحيح ولا

احتصاص له بالوضع .

وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى . (اهدنا الصراط المستقيم) ان الله تبارك وتعالى كما من على عباده هدايتهم بشريعاً . وسوف يهديهم الى الحياة الأبدية بآيات الرسل وينزل الكتب ، كذلك من عندهم هدايتهم بكواييدهم الى سيرهم نحو كمالهم . من ان هذه الهداية موجودة في جميع الموحودات . فهي تسير نحو كمالهم بطبيعتها أو باختيارها . والله هو الذي أودع فيها قوة لا كمال فترى القارة تهر من اهره ولا نهر من الشاة

وعلى الخلة ان مسألة الالهة احببة عن تحقق معنى لوضع بالكلية ، فان الاله من الامور التكوينية الواقعية . ولا احتصاص له باب الوضع والمبحوث عنه هو معنى الوضع كالوضع بالظلمة بل هو لم يكن .

وأما الأمر الخامس وهو اسماؤه فما ذكره من ان الله تبارك وتعالى هو الواضع الحكيم . لو تم ما نيتهم لو كان وضع الالهة لمعانيها دعياً وفي زمان واحد . إلا ان الأمر ليس كذلك . فان سعة دائرة الوضع وصيغها تتبع سعة دائرة العرض وصيغها . ومن الواضح ان العرض منه ليس إلا ان يتعامم بها وقت الحاجة وتبرر بها المعاني التي تملح في العروس انما تحتل نظام حياتنا (المادية والمعنوية) ومن الظاهر ان كمية العرض لداعى اليه تختلف سعة وصيغاً بمرور الايام والعصور . ففي العصر الاول (وهو عصر آدم ع) كانت الحاجة الى وضع الفاظ قليلة بآراء معان كذلك . لقمة الخواص في ذلك العصر . وعدم اقتضاها أزيد من ذلك ، ثم اردادت الخواص مرة بعد أخرى وقرناً بعد آخر من وقتاً بعد وقت فزيد في الوضع كذلك .

وعليه فيتمكن جماعة بل واحد من أهل كل لغة على وضع الفاظها بآراء معانيها في أي عصر ومن . ود سعة الوضع وصيغته تابعان لمقدار حاجة الناس الى التعبير عن مقاصدهم سعة وصيغاً .

ولما كان مرور الزمن موجباً لاتساع حاجتهم وارديدها ، كان من الطبيعي ان يزداد الوصع ويسع .

ما ندين بقومون عملية الوصع ، فيه أهل تلك الامة في كل عصر من دون فرق ، ان يكون الواصع واحداً منهم أو جماعة . وذلك أمر ممكن لهم ، فان المعاني الخادنة التي يتنبأ بها في ذلك العصر الى التعبير عنها يست بالمقدار الذي يعجز عنه جماعة من أهل ذلك العصر أو يعجز عنه واحد منهم ، فاما محدودة عدد من . وقد تنحصر من ذلك أمر : الأول . ان أهل الامة يسوا حاجة الى وصع المقاصد المعاني التي تدور عليها الافادة والاستفادة في جميع العصور ، ليقال ان البشر لا يقدر على ذلك ، بل يمكن الوصع شكل تدريجي في كل عصر حسب تدرجية الحاجة الى التعبير عنها .

الثاني . اننا لسنا بحاجة الى وصع جميع الألفاظ لجميع المعاني . ان الوصع لما يزيد عن مقدار الحاجة لقوم محض .

واما الثاني وهو (ان الواصع وكن شراً اقل ذلك في التواريخ لان مثل هذا العمل يعتبر من أعظم الخدمات بشر وذلك تنوير الدواعي على قلبه) فيه دعيه ان ذلك إنما يتم لو كان الواصع شخصاً واحداً أو جماعة معينين . وأما د الترمي بما قدمناه من أن الواصع لا يحصر بشخص واحد أو جماعة معينين بل كل مستعمل من أهل تلك الامة واصع شكل تدريجي ، فلا يبين محض في التواريخ نعم لو كان الواصع شخصاً واحداً أو جماعة معينين لبقه اصحاب التواريخ لا محالة .

ونما يؤكد ما ذكرناه ما مره من طريقة الاتصال عند ما يحتاجون الى التعبير عن بعض المعاني فيما بينهم فانه يصعب الاتصال هذه المعاني ويتعاهدون ذكرها عند دراسة ابرار ما تختلج في اذهانهم من الأعراض والمقاصد ، ولا نجدهم يتحلمون عن هذه الحال ، حتى انه لو عاشوا في مناطق خالية من السكان اتكلموا

سعة مجموعة لعدم محالة . ولا يصح بالوضع : لا هذا تنعبد وهذا الإبرم ، وإليه أشار تعالى بقوله ، ، حتى لا يسان عنه اليأس ، وذلك وإن كان ينتهي إليه - تعالى - لأنه من لطفه وعمايته . ، لأنه أمر آخر غير أنه هو الوضع الحكيم .

وهذا من ذكرناه من دفع الإشكالات المقدمة لا يفرق فيه بين مسلكنا ومسلك لقوم في تفسير الحقيقة الوضعية من سعة الوضع وعدم اختصاصه بشخص خاص لا بدع محالاً الإشكال لمربو . غاية الأمر أنه بناء على مسلكنا كان كل مسعى واضعاً وإلزاماً . لكنه الوضع عند ضابطها ، تصرف إلى الوضع الأول : لأنه من جهة الاستقامة . وهذا عذاف غيره من المسالك كما لا يخفى .

فالتحصيل مما ذكرناه أمران الأول . أن الله به يبارك وتعالى ليس هو الوضع الحكيم . الثاني . أن الوضع لا يبعد ، بل هو واحد ، أو جماعة معينين على جميع المسالك في تفسير حقيقة الوضع .

في حقيقة الوضع

وأما الكلام في الحجة الثانية (وهي بين حقيقة الوضع) . فذهب بعض الأعظم - قدس - إلى أنها من الأمور الواقعية لا من أمورها من إحدى مقولات ، صوره وصوح عدم كونه من مقوله الجوهر لأخصارها في حصة أسماء . (العقل) (النفس) (الصورة) (المادة) (الحتم) وهي ليست من أحوالها ، ولذا عدم كونها من المقولات تسع إعرصيه أيضاً ، لأنها متقومة بعين في الخرج لاستحالة تحققها في العين بدون موضوع ، وحيث فيه ، فإن وجودها في هذه عين وجودها غيرها . وهذا خلاف حقيقة العلاقة الوضعية قائمها فائقة . طبعها انعط والمعى ومتقومة بها فلا يتوقف ثبوتها وتحققها على وجودها في الخارج ، وهذا واضح ولد يصح وضع المقصود من معدوم من مستحيل ، ولو وصفا وضع بعض لدو . أو التسلسل لخصوص حصة مستحيلة منه لا المعنى الجامع بينهما وبين غيره ، ولو

كانت حقيقتها من أحدى هذه المقولات لاستحال تحقيقها بدون وجود اللفظ والمعنى موضوع له ، بل معنى لها عبارة عن ملازمة خاصة ومرتبط بمخصوص بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له ، نظير سائر الملاممات الثابتة في الواقع بين أمرين من الأهور التسكيرية ، مثال قولنا ، أن كل هذا العدد زوجاً فهو مقسم إلى متساويين وإن كان فرداً فهو غير مقسم كذلك ، فالملازمة بين زوجية العدد وانقسامه إلى متساويين وبين فردية وعدم انقسامه كذلك ثابتة في نفس الأمر والواقع أولاً ، غاية الأمر أن تلك الملازمة دائمة إرادية وهذه الملازمة حتمية اعتبارية ، لا معنى للحتم والاعتبار مقوم لثباتها وحقيقتها ، بل هي بعد وسبب لحدوثها ولعده تغيير من الأمور الوهمية ، وكوثر حتمية هذا المعنى لا ينافي تحقيقها وتقررها في وجه الواقع ونفس الأمر ، وكلمة من نظري .

وقد تنقذ في محله أن هذه الملاممات ليست من سبب المقولات في شيء ، فالحوادث والأعراض كلها وإن كانت ثابتة في واقع في مقام اعتبار أن معتبر وفرض أي ما كان كقوله تعالى ، أو كان فيها عهد ، لا الله عهداً ، وإن الملازمة بين حبس الأهلته وفساد أعمالهم ، فعلاً وحقيقة ، إلا أنها غير دالة تحت شيء منها ، فإن من ثبوتها في الخارج سبب ثبوت المقولات فيه ، كما هو واضح .

والحوادث عن ذلك ، أنه - فده - أن أراد وجود الملازمة بين طبيعي انقضاء والموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع ، فبطلانه من الواضحات بل لا حتى على أحد ، فإن هذا يستلزم أن يكون سماح انقضاء وتصوره عليه نامة لانتقال الأمر إلى معناه ، لا لزمه استحالة الحمل بالاعتبار مع أن إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيات ، وإن أراد - فده - أنه ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره ، فيرد عليه أن الأمر وإن كان كذلك - يعني أن هذه الملازمة ثابتة لعدون غيره - إلا أنها ليست بحقيقة الوضع بل هي متفرعة عليها ومأخوذة عنها رتبة ، بل محل كلامنا هنا في تعيين حقيقته أي ترتب عيها الملازمة بين تصور اللفظ والانتقال إلى معناه .

ودع كثير من الأعلام والمحققين (قدم) إلى أن حقيقة الوضع حقيقة اعتيادية ، وسكسهم احتلوا في كيفيتها على أقوال :

(لقول الأول) ما قيل من أن حقيقة الوضع عذرة عن . (اعتبار الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له) وحقيقة هذه الملازمة متقومة باعتبار من يده الاعتبار أي (المواضيع) كآثار الأمور لاعتبارية من اشرعية أو العرفية . ثم أن الموحب هذا الاعتبار والذي ليه إنما هو قصد التفهيم في مقام الحاجة لعدم إمكانه بدونه .

وسكن لا يمكن المساعدة عليه ؛ وذلك لانه لو اريد به اعتبارها خارجاً بمعنى أن الوضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في الخارج ، غير ذلك لانه لا يفيد بوجه ما لم تكن الملازمة بينهما في الدهن ضرورة أن بدونه لا يحصل الانتقال إلى المعنى من تصور اللفظ وسماعه . وعلى تقدير وجودها وثبوتها فالملازمة الخارجية غير محتاج إليها ، فان العرض وهو الانتقال يحصل بحقق هذه الملازمة ذهنية سواء كانت هناك ملازمة خارجية أم لم تكن ، فلا حاجة إلى اعتبار المعنى موجوداً في الخارج عند وجود اللفظ فيه من هو من اللغويات .

وان ريد به اعتبار الملازمة ذهنياً يعني أن المواضيع اعتبر الملازمة بين اللفظ والمعنى في الدهن ، فيه انه لا يحلو بما أن يكون مطلقاً حتى للجاهل ، وضع ويختص بالعالم به لا يمكن المصدر إلى الأول فانه لو عرخص لا يصدر من الوضع الحكيم ، لانه لا أثر له بالقياس إلى الجاهل به ولا معنى لأن يعتبر الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ له ، فانه ان علم الموضوع بالانتقال من اللفظ إلى معناه ضروري له وغير قابل للعمل والاعتبار . وان لم يعلم فالاعتبار يصبح لغوياً . ولا إلى الثاني لانه تحصيل حاصل ، بل من اردأ انجائه ، فانه لو كان عالماً بالوضع كان اعتبار الملازمة في حقه من قبيل إثبات ما هو ثابت بالوجدان بالاعتبار والسبب وعلى احتملة الملازمة الذهنية أمر تكويني غير فائدة للجسم والاعتبار وليست معنى الوضع

في شيء بل هي مترتبة عليه فلا بد حينئذ من تحقيق معناه وأنه ما هو الذي تترتب عليه تلك للملزمة ؟

(القول الثاني) . ان حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تدرجياً للمعنى ، فهو هو في عالم الاعتبار وان لم يكن كذلك حقيقة . بيان ذلك . ان الموجود على قسمين . أحدهما ماله وجود تكويني عيني في نظام لتكوين واعين ، كالقولات الواقعية من الحواهر والاعراض . والثاني ماله وجود اعتباري فهو موجود في عالم الاعتبار وان لم يكن موجوداً في الخارج ، وذلك كالأموال الاعتبارية لشرعية أو العرفية من الأحكام التكوينية والاصحعية ، وقد قيل : ان حقيقة العلاقة الوضعية من قبيل القسم الثاني بمعنى أن الواضع جعد وجود اللفظ وجوداً للمعنى في عالم الاعتبار واعتباره وجوداً تدرجياً له في ذلك العالم دون عالم الخارج والعين كاشتريكات الشرعية أو العرفية من قوله (ع) : « اطوف في البيت صلاة » وقوله (ع) : « انقاع حر اسصره الناس » وبحويهما . ومن ثمة يكون نظر المستعمل الى اللفظ آلياً في مرحبه الاستعمال . وإلى المعنى استقلالاً بحيث لا يرى في تلك مرحبه . لا المعنى ولا يطر إلا اليه .

وإن شئت قلت : ان الوضع لأجل الاستعمال ومقدمة له ، فهم المستعمل في هذه المرحلة يحد المعنى باللفظ وإيقانه الى محاطب ، فلا يطر ولا التفتات له إلا اليه . ويرد عليه

أولاً . أن تفسيرها بهذا المعنى تفسير بمعنى دقيق بعيد عن أدهان عامة الواضعين غاية البعد ولا سيما القاصرين منهم كالأطفال ومحايين الدين قد يصدر الوضع منهم عند الحاجة ، بل قد يصدر الوضع من بعض الحيوانات أيضاً ، وكيف كان لحقيقة الوضع حقيقة عرفية سهل التأول والمأخذ . فلا تكون بهذه الدقة التي نعتل عنها أدهان العامة فضلاً عن الخاصة

وثانياً ان العرض الداعي الى الوضع ، هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع

له لكي يدل عليه ويفهم منه معناه . فالوضع مقدمة للاستعمال والدلالة ، ومن الواضح ان الدلالة اللفظية بما تكون بين شيئين أحدهما دال والآخر مدلول فاعبأ الوحدة بينهما بان يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أصلاً مواعبث وأما ما ذكره احير آفقيه ان لخاص للفظ آله في مقام لاستعمال . لا نستعمل ان يكون ملحوظاً كذلك في مقام الوضع للفرق بين المقامين .

وبكلمة واضحة : ان حال واضح اللفظ كحال صانع المرأة ومستعمله كاستعمالها . فكما ان صانع المرأة في مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم والمكيف والوضع وفي مرحلة استعمالها تلاحظ آلياً ، فكذلك وضع اللفظ واستعمالها من هذه الناحية . وعلى اوجه ان لفظ آلياً في راحة لاستعمال لا يلزم إعتبار وجوده وجوداً للمعنى حال الوضع بوجه .

(لقول الثالث) . ما عى بعض مشايخا المحققين - قدس الله أرواحهم - قال : وقد لا يكون المعنى المعبر نسبياً كالاحتصاص الوصفي . فانه لا حاجة في وجوده إلا الى اعتبار من الواضع ؛ ومن الواضح أن اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشرة لا بالنسب كى ينسب الى اعتبار نفسه بقوله . (وصحت) ووجهه ؛ فتخصص الواضع ليس إلا اعباره الارتباط والاحتصاص بين لفظ خاص ومعنى خاص . ثم انه لا شبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث يفتقر من سماعه الى معناه مع حيثية سائر الدوال كالمعنى المنصوب على رأس الفرسج . فانه أبصاً ينتقل من النظر اليه الى ان هذا الموضع رأس الفرسج . عية الأمر أن الوضع فيه حقيقى وفي اللفظ اعسارى معى أن كونه معروضاً على رأس الفرسج حا حى ليس باعتبار معتبر ، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامة عليه ؛ فشان الواضع إعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص ومنه ظهر أن لاحتصاص والارتباط من لوازم الوضع لا يعينه . وحيث عرفت اتحاد حيثية دلالة اللفظ مع حيثية دلالة سائر الدوال ، نعرف أنه لا حاجة الى الاثبات بان حقيقة الوضع

تعهد ذكر المفص عند إرادة تفهيم المعنى كما عن بعض أجلة العصر ، فانك قد عرفت أن كيفية الدلالة والانتقال في اللفظ وسائر الدواول على سبيل واحد بلا إشكال ؛ فمن ترى تعهداً من نصب العلم على رأس العرس ؟ من يس هك ولا وصيه عليه مداعى الانتقال من رؤيته ليه فكذلك فيما نحن فيه عينة لأمر أن لوضع هناك حقيق وهما اعني . . .

يلخص ما أوده - فده - في امور .

الأمر الأول أن حقيقة الوضع ليست أمراً نسبياً ، بل هو أمر مباشر قائم بالمعتبر بالمباشرة .

الأمر الثاني . أن لوضع والاحتصاص ليسا من حقيقة الوضع في شيء ، بل هما من لوازمها .

الأمر الثالث أن حقيقة لست التعهد والالتزام لعملى ولكن من دون أن يشيده بالبرهان

الأمر الرابع . انها من صنع سائر الدواول ، غاية الأمر أن الوضع فيها حقيقى حاسى وفي المقام حسمى وعيائى ، وهذا الأمر في الحقيقة نتيجة الامور الثلاثة المتقدمة ووليدتها .

أقول . أم الأمر الأول والثاني فهما في غاية الصحة والمنانة على جميع المسالك في تفسير حقيقة الوضع - من دون فرق بين مسلكنا ومسلك القوم -

واما الأمر ثالث فيدفعه ما سميده - ن شاء الله تعالى - عن قريب من أن الصحيح عند التحقيق هو أن حقيقة الوضع عبارة عن ذلك التعهد والالتزام بالفساد . واما الأمر الرابع وهو أن (سبح) لوضعها (سبح) الوضع الحقيقى الخارجى (فيرد عليه :

أولاً عين الايراد اننى أوردناه على القول الثاني وهو أن تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحته في نفسه ، تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامة الواضعين ولا سيما المعاصرين منهم كالأطفال والمجاهدين ، مع اننا نرى صدور الوضع

منهم كثير آ . والحال به لا يدركون هذا المعنى الدقيق ، وإنه من قبيح وضع العلم على رأس العرسيح ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي وفي المقام اعتباري . ومن الواضح أنه لا يكاد يمكن أن يكون الوضع أمراً يفعل به الخواص فضلاً عن العوام . وثانياً . أن وضع اللفظ ليس من سنج الوضع الحقيقي كوضع العلم على رأس العرسيح والوجه في ذلك هو أن وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان : الركن الأول الموضوع وهو العلم . ركن الثاني الموضوع عليه وهو ذات المكان . ركن الثالث الموضوع له وهو دلالة على كون المكان رأس العرسيح . وهذا بخلاف الوضع في باب الألفاظ فإنه يتقوم بركبين . الأول الموضوع وهو للقص الثاني الموضوع له وهو دلالة على معناه ، ولا يحتاج إلى شيء ثالث ليكون ذلك ثالث هو الموضوع عليه ، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لولم يكن من الاعلاط الظاهرة فلا أقل من أنه لم يعمد في الاصلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة . مع أن لازم إفادته - منه - هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه .

ويتلخص نتيجة ما ذكرناه إلى الآن في خطوط ثلاثة :

الخط الأول بطلان الدلالة الدانية وبها وصية محضة .

الخط الثاني فساد كون حقيقة الوضع حقيقة واقعية .

الخط الثالث بطلان تفسير الوضع بكل واحد من التفسيرات الثلاثة المتقدمة :

فالبسطة على صونها هي أن حقيقة الوضع ليست بلا عبارة عن تشهد ولا التزام الفسافي . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى يرشد إلى ذلك العرض الباعث على الوضع . من الرجوع

إلى الوجدان والتأمن فيه أقوى شاهد عليه ؛ ويبان ذلك . أن الإنسان بما أنه مدني بالطبع يحتاج في تنظيم حياته (المادية والمعنوية) ، إلى آليات يبرر بها مقاصده وأغراضه ويتفاهم بها وقت الحاجة ؛ ولما لم يمكن أن يكون ذلك إلا بالاشارة أو نحوها لعدم وفائها بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات ، فلا محالة تكون هي الألفاظ التي

يستخدمها في إيراد مراداته من محسوسات ، المعقولات ، وهم وأوية بها ، ومن
 ها حص .. تبارك وعالي .. الإنسان سمعة لبيان بقوله عز من قائل :
 الإنسان عليه آيات . . .

من هنا - أى من أن العرض منه قصد انتقام و ترار المقاصد - ظهر أن حقيقة الوضع هي شعور و تبيان الحسنى كان قصد انتقام لا مصلح - لا مصلح على انتقام . و ثبت قلب . أن الحق الوصية - حينئذ - خصص لصاحبها - فله بقدر المصلحة لا مطلقاً . وعليه يرى : خصائص دلالة الوصية دلالة : حقيقة كإيمان بيان : من هذه الجهة - أن شاء الله تعالى .

وعلى ذلك نقول . قد بين ان حقيقة الوضع عبارة عن شعاع مرادف
لدى ملق قصد المتكلم بعبارة الخطأ . فكل واحد من شعاع أى لغة
متعد . فى نفسه من ما أراد تعبيره . فكل شعاع مرادف لفظاً مخصوصاً .
مثلاً . انهم كانوا من قريظة . فكل شعاع مرادف لفظاً مخصوصاً .
بالطبع أن يجعل مرادف الخطأ . ومن قصد تعبيره عن شعاع مرادف
لفظاً آخر . وهكذا .

فما اتبعه ولسان القصاص و مع حص فقط مخصوص عند تدق
القصد بقدميه . ثاب في اذهال أهل كماله لاصوة لي بضمه ومعانيها بحر
القول و متعلق عند التعمد أمر جازي ، هو : تكلم بلفظ مخصوص ١٤ قصد
تفهم معنى خاص .

ثم أن ذلك ثابت بين ضمني فقط والمعنى الموضوع له مدح القضية الحقيقية
نعم في مرحلة الاستعمال يوجد المسعى وبدأ معه في استعمال . وفرداً آخر منه
في استعمال آخر ، وهكذا .

ومما يدفع إشكال المفسر الذي قد يتوهم ها . تعريب اب تعهد ذكر
الاص عند قصد تفهيم المعنى . يتوقف على العلم به وضع له . فلو فرض ان الوضع

عبارة عن ذلك التعهد لدار .

وتوصيح لا بدوخ أن ما يتوقف على العلم بالوضع إنما هو التعهد الشخصي
الفعلي الثالث في مرحلة الاستعمال دون التعهد الكلي اعسان المتحقق بذكر طبيعي
انفط عند راده تفهيم طبيعي المعن سحو القصية الحقيقية ، وقد عرفت أن حقيقة
الوضع عبارة عن ذلك التعهد . ومن الظاهر أنه لا يتوقف على شيء : فظهر أن
منشأ التوهم حط امتوهم من التعهد في مرحلة الاستعمال والتعهد في مرحلة الوضع ،
والذي يتوقف على الثاني هو الأول دونه .

وتتبع آخر . أن حال الألفاظ حال لاشارات الخاجية ، فكما قد
يقصد بها إرارة المعنى الذي تعلق بقصد سعيه مثل ما قد قصد إحقاء أمر عن
الخاصين في المجلس ، أو قصد تصديق شخص أو غير ذلك فيحمل مبرره
الاشارة باليد أو ذاهين أو بالرأس ، فكذلك الألفاظ فانه يبرر بها بعضاً المعاني
التي يقصد سعيها . فلا فرق بينهما من هذه الناحية . نعم فرق بينهما من ناحية
أخرى وهي أن الاشارة على لائق واحد في جميع أعمدات والالسة دون الألفاظ .

وعلى ضوء هذا البين تبين أن كل مسعمل واضح حقيقة حال تعهد كل
شخص فعل احتباري له ، ويستحيل أن يتعهد شخص آخر تعهده في دمه . لعدم
كونه تحت اختياره وقدره . مع يمكن أن يكون شخص واحد وكيلاً من
قبل طائفة في وضع لعنهم ابتداء لمعاذها فيصمها بارائها . مع يحملها مستعدة لارارها
عند قصد تفهيمها . ويتعهد بذلك : ثم مهم تبعاً له يتعهدون على طبق تعهداته .
أو يصع لعنهم بلا توكيل من قبلهم بل قصواياً وانكسهم بعد ذلك يسووه في ذلك
وينبئون على وفق تباينه والبرامانه : ومع هذا فهم واضعون حقيقة .

ومن هنا لا فرق بين الطبقات السابقة واللاحقة ، غاية الأمر أن الطبقات
اللاحقة تتبعها في ذلك . معنى أنهم يتعهدون على وفق تعهداتهم وناسيهم ، وقد
تعهد الطبقات اللاحقة تعهدات أخرى ابتدائية بالنسبة إلى المعاني التي يحتاجون

الى تفهيمها في اعصارهم ، وقد سبق أن الوضع تدريجي الحصول فبريد تبعاً لزيادة الحاجة في كل قرن ودم .

ومن ذلك تبين ملاك ان كل مستعمل واصع حقيقة : وأما اطلاق الواضع على الخاغل الأول دون غيره فلا سبقيته في الوضع لا لأجل انه واصع في الحقيقة دون غيره .

ولكن ربما يشكل من التعهد والالتزام حسب ما ارتكر في الادها .
أمر متأخر عن الوضع ومعلول له . فان العلم بالوضع يوجب تعهد العالم به ، رار الله عند قصد تفهيمه غير محصور ، لا انه عليه . ومن هنا لا يصح اطلاق الوضع على غير الخاغل الأول فلو كان معنى الوضع ذلك التعهد والالتزام النفساني لصح إطلاقه على كل مستعمل من دون عناية . مع ان الأمر ليس كذلك .
والخوب عنه ان يقدر . انه لو أريد تأخر التعهد عن الوضع تعهد المتصدى الأول بالوضع - كغير صحيح - وذلك لان تعهده غير مسبوق بشيء ما عدا تصور اللفظ والسمع . ومن الواضح أن ذلك التصور ليس هو الوضع بل هو من مقدماته ولذا لابد منه في مقام الوضع بأي معنى من المعاني مر . وعليه فيقول ان المتصدى الأول له تعهد تصور معنى حاصر ولفظ محصور . يتعهد في نفسه بانه متى قصد تفهيمه . ان يحل مرره ذلك اللفظ ثم يبرر ذلك التعهد بقوله : « وضعت » أو نحوه في الخارج .

وما يدلنا على ذلك بوضوح . وضع الاعلام الشخصية ، فان كل شخص إذا راجع وجدانه ظهر له أنه قد أراد أن يضع اسماً لولده - مثلاً - يتصور أولاً ذات ولده وثانياً لفظاً يناسبه ثم يتعهد في نفسه بانه متى قصد تفهيمه يتكلم بذلك اللفظ ، وليس هاهنا شيء آخر ما عدا ذلك .

وان أريد به تعهد غيره من المستعملين ، فالأمر وان كان كذلك - يعني ان تعهدهم وان كان مسبوقاً بتعهده - إلا انه لا يجمع عن كونهم واصعين حقيقة ،

ضرورة ان تعهد كل أحد لما كان فعلاً اختيارياً له . مسجّل ان يصدر من غيره .
عادة الأمر التعهد من الواسع الأول بعد ان في غير مسبوق بشئ . ومن غيره
ثابتي ولا حله يصرف نطق الواسع الى الخاضع الأول .

وعلى هذه لابد تمت والتعهد قد استقرت السيرة العقلانية في مقام
الاحتجاج ونجاح ، فيحتج لاعتناء بعضه على بعض بمحالفته ترمه
ويؤاخذ به عليها وكذلك هو الى واحد . فلو أن أحد حالف التزامه ولم يعمل
على صوابه . كانه مولاه . فيحتمل لمولى عبده بمحالفته تزامه ويعاقب عليها ولا
عذر له في ذلك : ولو عمل على ضيق ضروره فله حجة يحج بها على مولاه ، وهكذا .
وعلى ائمة ان تظلمه اسكون كانهما من المادية والمعوية . بدور مدار اخرى على
وفق هذه الالتزامات ، ولولاه لاختلفت .

فبالبيعة ان مدتها هذا يحسن ان يفتن .
(المقصود يكون) . كل كلمة واضحة حقيقة ، وذلك نتيجة ضرورية لمسكنا
بن حقيقة الواسع . (العهد والالتزام المقصود)

(المقصود الثاني) ان العهد الوصية مختصة بصورة خاصة وهي ما اذا قصد المسكلم
تفهم المعنى . وهي أيضاً بيعة خاصة لتفهم بالعهد ، من وفي الحقيقة
هذه هي النقطة الرئيسية لمسكنا هذا . فان عينا ترتب سائر سنأق فيما بعد
ان شاء الله تعالى .

واما ما يتوهم هنا من ان لعلقه الوصية لولم تكن من الاطاعات والمعاني
على وجه الاطلاق فلا يقار بشئ من المعاني فيها اذا صدرت عن شخص فلا
قصد للغير . أو عن شخص فلا شعور وحسباً فضلاً عما اذا صدرت عن اصطلاك
جسم بحسب آخر ، مع انه لا شبهة في تبادر المعنى منها و نقال الدهش اليه في جميع
هذه الصور ، فدفوع بان تبادر المعنى فيها و تساقه الى الدهش . غير مستأ الى اعلقة
الوصية . بل إما هو من جهة الاسر خاص ببعضها بكثرة الاستعمال أو بغيرها ؛

وذلك لأن الوضع حيث كان فعلاً اختيارياً يصدره من الواضع الحكيم في أمثال هذه الموارد التي لا يترتب على الوضع فيها أي أثر وعرض دعائه يصح لغواً وعيباً .

ثم إن الوضع بذلك المعنى لدى ذكرناه . موافق لمعناه المعنوي أيضاً . فانه في اللغة بمعنى التحل والاقرار . ومنه وضع القطع . ومنه وضع القوانين في الحكومات لشرعية والعرفية فانه بمعنى إتمام تلك الحكومة تنفيذها في لامة . كما به ذلك المعنى أيضاً يصح تقسيمه إلى تعييني وتعمري . فاعمال ان العهد وإتمام المربور ان كان إرثاً ثباتاً فهو وضع تعييني . وان كان دشتاً عن كثرة الإستعمال فهو وضع تعييني . وعليه فيصح تعريفه تخصيص شيء بشئ ونهجه باوانه أيضاً .

هذا كله في بيان الأقسام في حقيقة الوضع وقد عرفت انحصار من بينها .
(ولما الجهة الثالثة) ملخص الكلام فيها ان الوضع لما كان فعلاً اختيارياً للواضع بأي معنى من المعاني فسر . توقف تحققه على صدور العقد والمعنى ، وعليه فالكلام يقع في مقامين . الأول في ناحية المعنى والثاني في ناحية اللفظ .

أما مقام الأول فالكلام فيه يقع في جهات .
الجهة الأولى في (وضع العام والموضوع له العام) وهو ان يصور الواضع المعنى اكل حين الوضع فيضع لفظه . سواء كان تصوره . كنه والحقيقة كما اذا تصور (الانسان) - مثلاً - تحده لنام . أم كان ذلك بالوجه والعنوان كما اذا تصوره تحده بالناقص : أو بالعنوان المعروف والمشير من دون دخل لذكر العنوان فيه ، لطير بعض لعاور المأخوذ في موضوع تقصية لأجل الإشارة الى ماهو لموضوع فيها حقيقة . بدون دخل له فيه أصلاً . فالوضع العام والموضوع له العام من قبيل القصية الطبيعية كقولنا : الانسان بوح ، فكما ان المحمول فيها ثابت للطبيعي بما هو فكذلك الوضع هنا أي طبيعي المعنى الجامع .

الجهة الثانية في (لوضع الخاص والموضوع له الخاص) وهو ان يتصور

الواضع حين إرادته الوضع . معنى خاصاً وحرثياً حقيقياً فيصع اللفظ براء ذلك الخاص كوضع الأعلام الشخصية سواء كان تصورده بـسكسه أم كان بالوجه والدوران ، لكفاية تصور الشيء بوجه ما في وضع لفظ بآزانه . ولا يلزم تصورده بـسكسه وحقيقته . فقضية الوضع الخاص والموضوع له الخاص كالفضية الشخصية التي ثبت الحكم فيها لأشخاص معينين .

الجهة الثالثة في (الوضع العام والموضوع له الخاص) وهو : يلاحظ الواضع حين الوضع معنى عاماً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه ، بحيث يكون تصورده تصوراً عاماً بوجه فيصع اللفظ براء لأفراد والمصاديق فهذا هو الوضع العام والموضوع له الخاص ، وحاله كحال القضية الحقيقية .

وقد يتوهم أن ذلك غير معقول . بتقريب أن أي مفهوم حرثياً كان أو كلياً لا يحكي إلا عن نفسه ، فيستحيل أن يحكي مفهوم عن مفهوم آخر ، فكما لا يعقل أن يحكي المفهوم الخاص عما هو خاص عن مفهوم عام أو خاص آخر ، فكذلك لا يعقل أن يحكي المفهوم العام عما هو ، عن مفهوم خاص أو عام آخر . مدهة : لاحظ كل مفهوم وتصوره عين إرادة شحصة لا إرادة شيء آخر به . فكيف يكون معرفة لغيره بوجه ؟ وعليه فلا يمكن الوضع العام والموضوع له الخاص .

والجواب عنه . أن المفهوم في أمثلة عما هو سواء كان عاماً أو خاصاً وأن كان لا يحكي في مقام الاحتاط إلا عن نفسه ، إلا أن تصور بعض المفاهيم الكلية يوجب تصور أفراد ومصاديقه بوجه . وتفصيل ذلك . هو أن المفاهيم الكلية المتأصلة كمفاهيم الجواهر والأعراض كالحيوان والإنسان والبياض والاسود وبحو ذلك ، لا تحكي في مقام الاحتاط والتصور إلا عن نفسها وهي الجهة الجامعة بين الأفراد والمصاديق ، وكذلك بعض المفاهيم الانتراعية كالوجوب والامكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها : فإن عدم حكايتها عن غيرها من الوصحات .

وأما العناوين الكلية التي تنزع من الأفراد والخصوصيات الخارجية كمفهوم

الشخص والمرد والمصدى . فهي تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجهه وعن نحو الإجمال . وبها وجه لها ، وتصورها في نفسها تصور لها بوجه وعنوان .

وتعبير آخر . — مرآيتها للأفراد والأشخاص داية لها فتصورها لا محالة تصور لها حمالاتها أعمال رعاية في تبيين ، فإذا تصور مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان - مثلاً - فقد تصور ما جميع أفرادها بوجه : ومن ثم جار الحكم عليها في القضية الحقيقية . ولو لم يحك المفهوم عن أفرادها لاستحال الحكم عليها مطلقاً مع ن الاستحالة واضحة لبطالان .

الجهة الرابعة في (الوضع الخاص والموضوع له العام) وهو أن يتصور الواضع حينئذ الوضع معنى خاصاً - أي ما يمنع فرض صدقه على كثيرين - فيضع التصديق معنى كلى .

والكن على ضوء ما ذكرناه في الجهة الثالثة ، قد بين عدم إمكان ذلك ، فإن مفهوم الخاص منها كان . لا يحكى بما هو خاص عن مفهوم عام أو عن خاص آخر ، ضرورة أن تصور مفهوم الخاص بما هو تصور نفسه وإرادة شخصه ، فيستحيل أن يكون تصوراً عاماً بوجه ، بل لحاظ كل مفهوم لحاظ نفسه ، وهو هو لا هو وغيره .

وعلى جهة أن الخاص بما هو لا يكون وجهاً وعنواناً عاماً ليكون تصوره تصوراً له بوجه : وهذا بخلاف مفهوم العام كمفهوم لشخص والمرد والمصدق فانه وجه وعنوان للأفراد والمصاديق ولحاظه الخاصاً لها بوجه : ومن هنا قلنا بإمكان الوضع العام والموضوع له الخاص ؛ وأما الخاص فلما لم يكن كذلك فلا يمكن الوضع الخاص والموضوع له العام . وقد يتوهم إمكان ذلك أي (لوضع الخاص والموضوع له العام) فيما إذا رأى شيئاً من بعيد ويقن أنه حيوان ولكن لم يعلم أنه من أي نوع من أنواعه أو أي صنف من أصنافه ، فإن له - حينئذ -

من يتصور ذلك الشئ ليس هو حرق حقيق ويصح انشط نراه معنى كلى مطبق عليه وعلى غير . من الأول . : فهذا من الوضع الخاص والموضوع له العام .

إلا أنه نوههم فاسد . وحدث لأنه قد يتصور ذلك شئ بعنوان به جرق ومعنى خاص ويصح انشط نراه واقعه - الشئ - . وقد يتصور ذلك بعنوان الكلى المطبق عليه وعلى غيره فيصح للفظ نراه معونه ولا ثالث له ، وهو على الأول من اوضع خاص ، الموضوع له خاص ، وعلى الثاني من الوضع العام والموضوع له عام أو اخاص كالأعلى .

هـ مبيحة على ضوء ما ذكرناه لحد الآن هي أن الممكن من أقسام اوضع ثلاثة وهي . (اوضع العام والموضوع له العام) (اوضع الخاص والموضوع له الخاص) (اوضع لعدم الموضوع له الخاص) . وما يقدر أربع منها وهو (اوضع الخاص والموضوع له العام) فقد عرف أنه غير ممكن .

ثم : المعنى الموضوع له سواء كان عاماً أو خاصاً إنما يكون من المقام بقائه في نفسها متصور في نفسه لسماع في مراحه لخاص ، فالأقسام كالم اوضع بوجودات خاصة لاها غير قائمة بلحضور في الأذهان ، كذلك لم اوضع للموجودات ادهية ، هي الموجود ادهي غير فاس اوجوددهي آخر . بل هي موضوعه بدوت المعاني غير الالية عن قبول بحوي من اوجود في نفسها ، وتلك المعاني تصنف بالسعة والخصيص لا بنفسها باعتبار الانطباق والصدق الخاصي وبهذا لحاظ كان تقسيم الموضوع له الى عام خاصة ولى الخاص تارة اخرى - أى بلحاظ الانطباق على ما في الخارج لا في نفسه - . هذا تمام الكلام في مقام الأول . وما ركلام في المقام الثاني وهو (تصور انشط) فالوضع حين إرادة الوضع إما ان يلاحظ المادة بحد ذاته وهيئة كما في أسماء الأجسام واعلام الاشخاص ، وإما ان يلاحظ المادة فقط كما في مواد المشتقات ، وإما أن يلاحظ الهيئة كذلك كما في هيئات المشتقات وهيئات احسن ناقصة واتامة : فالوضع في الأول والثاني

شخص ، وفي اثنتي نوعي

أولها ملاك شخصية الوضع هو كذا - الواضع شخص لفظي وحدثه لطبيعية
وشخصيته بداية إلى انقضاءها في كذا - مما عايناه ، وملاك نوعي الوضع هو كذا
الوضع المنقطع عما عدا كنهته - ما عدا - مثلاً - لا لشخصه وبوجوده لبداية
ومدا طهر ملاك الشخصية والنوعية في تفاوتها : اثنتي :

أولها النوع الأول - الوضع لم يحفظ فيها في تمام الوضع ، لا شخص
له في النوع الطبيعي وشخصيته العامة ، والموضوع كذا - كذا - الموضوع
كذلك سره كذا - الموضوع كذا - عامة أو خاصاً ، وكذا - كذا - في كذا - كذا -
والثاني النوع الثاني - حيث يحفظ في كذا - كذا - كذا - كذا -
حافظها نفسها مع كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -
كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -
ولا يخفى أن الوضع لا شخصه كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -
كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -

والثاني الكلام في أقسامه - خمسة وهي (مرحلة الأقسام) وتقع في
الأقسام الأربعة من وضع - وفي الأقسام - الحكمة - من الوضع كذا - الموضوع له
العام ، والموضوع الخاص والموضوع به الخاص ، والموضوع العام والموضوع به
الخاص - وفي الأقسام - وضع وهو الموضوع الخاص ، والموضوع له العام كذا - كذا -
كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -
وعني ذلك فتقول - لا شبهة في وقوع الوضع لعدم والموضوع له العام
كروصع أسماء الأقسام ، كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -
الخاص كروصع كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -
والموضوع به الخاص - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -
من الوضع العام والموضوع به الخاص - وكذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا - كذا -

صاحب الكفاية - قدس - .

وتحقيق الكلام في انشاء يتوقف - أولا - على تحقيق المعنى الحرفية والمفاهيم
الأدوية ، ثم تتكلم في أن الموضوع له فيها كوصفها عام أو به خاص ، فيقع
الكلام في مقامين :

لمقام الأول في تحقيق المعنى الحرفية والمفاهيم الأدوية وبيان المرد من
عدم استقلالها .

المقام الثاني في تحقيق ان معناه لموضوع له عام أو خاص :

أما الكلام في مقام الأول فقد اختلفوا فيها على أقول

(أقول الأول) . ما نسب إلى المحقق الرضى - قدس - وبعده فيه المحقق
صاحب الكفاية - قدس - من أن المعنى حرفي والإسمي محداد بذات والحقيقة
ومحلهان محداد ولا اعتبار . فكلمة (تداء) وتلك (من) مشتركان في طبيعة
معنى واحد ، ولا مبرر لاحداهما على الآخر إلا في - المعنى - في مرحلة الاستعمال
في الاسماء استقلال . وفي الحروف - إلى - وقد ذكر صاحب الكفاية - قدس -
أن الاستقلالية وعدمها خارجان عن حريم المعنى ، فالله في نفسه لا يصف
أنه مستقل ولا أنه غير مستقل ، بل هما من توائعا للاستعمال وشؤونه .

واستند على عدم إمكان أحد الناحيتين - الأولى كالمحاطة لاستقلال لا في المعنى

الموضوع له ولا في المستعمل فيه بوجوه .

الوجه الأول ما توضيحه أن محاط المعنى في مقام الاستعمال بما لا بد منه .
وعليه فلا يخلو احتمال من أن يكون - هـ - اللاحاظ عين للمحاط للموجود في المعنى
الموضوع له ، أو يكون غيره ، ففي الأول يلزم تقديم شيء على نفسه ، والثاني
خلاف الوجدان وتصوره . يدليس في مقام الاسماء لا لخاص واحد ، على
أن الملحوظ بما هو ملحوظ غير قابل لتعلق حائط آخر به ، فإن القابل لظروء
الوجود المذهب إنما هو نفس المعنى ودانته ، والموجود لا يقبل وجوداً آخر .

الوجه الثاني . نأخذ للنحاص لألى فيها وصعت له الحروف يلزمه أخذ النحاص الاستقلال فيما وصعت له الأسماء ، فكيف يمكن التفرقة بينهما لموضوع له في الحروف جزئى وفي الأسماء كلى ؟

الوجه الثالث : انه يلزمه عدم صحة الحمل وعدم امكان الاستعمال بدون تحديد موضوع والحصول عن تنقييد بالوجود اللفظى ، لعدم انطباق ما فى ذهن عى ما فى انعين . فتخصص ان المعنى الحرفى وان كان لابد من لحظة آياً كما ان المعنى الاسمى لابد من لحظة استقلالاً ، إلا ان ذلك لم يشأ من أحدهما فى الموضوع له ، من مثلاً ذلك هو شرائط أو اضع ذلك فى مرحلة الاستعمال ، لا معنى انه اشترط ذلك عى حدواش انط فى العقود ولا يقامات فانه لا يرجع فى المقام الى من يخص : أما أولاً فعدم الدليل عليه وعلى فرض تسليمه فلا دليل عى وجوب اتباعه ما لم يجمع الى قيد الموضوع أو موضوع له .

وأما ثانياً فلا به لو ثبت هذا الاشتراط ولزمه اتباعه لم يستلزم ذلك استعمال استعمال الحروف موضع الاسم وبالعكس ، بل نية الأمر ان مخالفة الشرط توجب استحقال المواحدة . وبلا فالعلاقة الوضعية عى هذا غير مختصة بحاله دون اخرى . من المراد بالاشترط السالعلاقة الوضعية فى الحروف والادوات مختصة بحالة مخصوصة وهى ما اذا لاحظ المسكاه المعنى الموضوع له فى مرحلة الاستعمال آلياً . وفى الأسماء بحاله اخرى وهى ما اذا لاحظ المعنى فى تلك المرحلة مستقلاً .

وتوضيح ذلك هو ان الوضع ما كان فعلاً اختيارياً الموضع فله تخصيصه بأى خصوصية شاء فيخصص العلاقة الوضعية فى الحروف بحاله وفى الأسماء بحالة اخرى . بل له ذلك فى شى واحد يجعله علامة لارادة أمر من أو امور من جهة اختلاف حالاته وحواليه ، كما اذا فرض ان السيد قد نأى مع عبده انه اذا وضع انعامه عن رأسه فى وقت كذا فهو علامة لارادته أمر كذا ، واذا وضعها عنه فى الوقت العلافى فهو علامة لارادته الأمر العلافى . ومن ثمة كانت الآلية والاستقلالية

لموضوع له بل هو استعمال فيه وسكنه من دون عتقة وصعبة .، فابتنجة أن ذلك القول ينحل الى نقطتين :

(النقطة الاولى) - هي نقض الاشتراك وهو أن الحروف والاسماء مشتركتان في صيغتي معنى واحد . فالاستقلالية وعدمها خارجتان عن حريم المعنى فالمعنى في نفسه لا مستقل ولا غير مستقل .

(نقض الثانية) - هي نقضة لا متياري وهي أن مدرك الجملة ملاحظة المعنى آتية ، وملائم الاسمية ملاحظة المعنى مستقلاً لا فذلك بمثابة أحدى عن الآخر .
 هذا وسكن يرد على النقطة الاولى ان لا ربما صحه سمع كل من الاسم والحرف في موضع الآخر مع انه من أحسن الاعتباط . ووجه في ذلك هو استعمال اللفظ في معنى غير المعنى لموضوع له اذا جاء من جهة العتقة الخارجية ومناسبة الاجمية مع فرض انتهاء العتقة الوضعية منه ومن ذلك المعنى . كان مقتضاه الحكم بالصحة له بقوله اذا كانت العتقة دائية ودخلية . ضرورة به كيف يمكن الحكم بصحة الاستعمال اذا كانت المناسبة خارجية والعناية أجنبية ، وبعدم صحته اذا كانت داخلية وذاتية ؟

ورسنت فخر . ان لفظ الجامع من هذا الاستعمال . في استعمال الحروف في موضع الاسم . وبالعكس . وبين استعمال اللفظ في المعنى بخلاف هو نقض العتقة الوضعية في كليهما معاً ولكن ذلك الاستعمال مزية بها تمدد ويتفوق على ذلك الاستعمال وهي ان الاستعمال هنا استعمال في المعنى لموضوع له ، فرض اشتراكهما في طبيعي معنى واحد ذاتاً ، وهذا بخلاف ذلك الاستعمال فانه استعمال في غير المعنى الموضوع له بعناية من العدييات الخارجية ، فالصحيح فكيف لا يصح هذا ؟ مع انه من الاعتباط الواضحة . من وتلك به شخص لرمي بالسفاهة واخذون .

وعلى ضوء ما انا هذا يصبح لك جدياً ان المعنى احد في والاسم ايضاً متحدان ذاتاً ولا اشتراكهما في طبيعي معنى واحد . من هما متباينان بذوات والحقيقة :

فان هذا هو الموافق للوحدان الصحيح ، لاجله لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر .

ويرد على النقطة الثانية : ان لادما صيرورة حمزة من الاسماء حروفاً للمكان ملاك الحرفية فيها وهو لحاظها آلة ومرآة كالتبني المأجود عية لحوار الاكل والشرب في قوله تعالى : «كؤوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبين» الآية . فانه قد اُحد مرآة وطريقاً الى طلوع الفجر ، من دون ان يكون له دحر في حرمة الاكل والشرب وعدمها ، فبدلك يعلم ان كون الكلمة من الحروف لا يدور على لحاظه آلياً .

وسمير آخر : ادا كان الملاك في كون المعنى حرفياً بانه وإسمياً اخرى هو اللحاظ الآلى والاستقلالى وكان المعنى بحد ذاته لا مستقلاً ولا غير مستقل ، فكل ما كان النظر اليه آلياً فهو معنى حرفى فيارم بخدور صيرورة حمزة من الاسماء حروفاً . هذا اولاً .

وثانياً ان ما هو المشهور من ان المعنى الحرفى ملحوظ آلى لا أصل له وذلك لانه لا فرق بين المعنى الاسمى والمعنى الحرفى وذلك اذ كان اللحاظ الاستقلالى والقصد الاولى يتبعان بالمعنى الاسمى في مرحلة الاستعمال كذا قد يتبعان بالمعنى الحرفى فانه هو المقصود بالافادة في كثير من الموارد ، وذلك كما اذ كانت الموضوع والحمول معلومين عند شخص ولكنه كان حاضراً بخصوصيتها فسأل عنها وجب على طبق سؤاله ، فهو والحجب انما ينظر ان الى هذه الخصوصية نظره مستقلة . - مثلاً - ادا كان محي (ريد) معلوماً ولكن كانت كيفية محيته مجهولة عند أحد فلم يعلم انه جاء مع غيره أو جاء وحده فسأل عنها ، فحين انه جاء مع عمرو ، فالمتطور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الافادة والاستفادة في مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية دون المفهوم الاسمى فانه معلوم . من ان الغالب في موارد الافادة والاستفادة عند العرف النظر لاستقلالى والقصد الاولى

أفاداة الخصوصيات والكيفيات مستقاة بالمفاهيم الاسمية .

(القول الثالث) . ان الحروف لم توضع لمعنى وإنما وُصِف لتكون علامة على كيفية اداء مدحولاتها لطير حركات الانحراف التي لم توضع لمعنى وإنما وصفت لتكون مربية على اداء خصوصية من خصوصيات مدحولاتها من المعالية والمفعولية ونحوهما . فكما ان كل واحد من حركات الانحراف يفيد خصوصية متعلقة بمدحوله . فان (المتحركة) تفيد خصوصية في مدحولاتها (والكسرة) تفيد خصوصية اخرى فيه (واضمة) تفيد خصوصية ثالثة فيه . فكذلك كل واحد من الحروف فان كلمة (ن) تفيد زيادة خصوصية في مدحولاتها غير ما يفيد كلمة (على) من الخصوصية وهكذا . من دون ان تكون لها معان خصوصية قد وصفت بآرائها .

واضح هذا القول لا يمكن لمساعدة عليه . وذلك لان الخصوصيات انما ذات عليها الحروف والأدوات هي تعيها المعاني التي وصفت الحروف بآرائها اذ المفروض ان ذلك معنى ليست مما تادل عليه الأسماء . لعدم كونها مأخوذة في معانيهما ، فمحصرا ان يكون الدال عليها هو الحروف : ومن الواضح ان دلالتها عليها ليست بلام حجة وضعها بآرائها . وعليه فلا معنى للقول بانها لم توضع لمعنى وإنما وُصِف لتكدا : . هذا شبه اجمع بين المتنافسين . وعلى كل حال فبطلان هذا القول من مواضع الألفية . ومنه ظهر حال المقيس عليه وهو حركات الانحراف لا زيادة وقيصة .

(القول الثالث) : ما حثناه جماعة من محققين (قدم) وهو ان المعاني الحرفية والمفاهيم الاسمية متباينان بالذات والحقيقة . ولكنهم اختلفوا في كيفية هذا التباين وما به الاميار . فقد ذهب شيخنا الاسناد - فده - الى التباين بينهما بالاعتدالية ولا حظارية بمعنى ان المفاهيم الاسمية باحتمالها مخطئية ومتغيرة في عالم المفهومية ومستقرة بحداثتها وهويتها في ذلك العالم : والمعاني الحرفية

والمفاهيم الادوية ، جمعها معان اتحادية في شكلها ولا تقرر لها في عالم المفهومية ولا استقلال ذاتها وحقيقتها ، وبين ذلك الموجودات في عالم الاله ، كالموجودات في عالم الله ، فكذلك الموجودات في عالم الله على نوعين .

أحدهما ، ما يكون له وجود مستقل متحد به في ذلك عالم ، كالجواهر لله تعالى من النفس والعقل والصور والمادة والماء ، وما قاله الله وحدها في نفسه لنفسه على لا يحتاج الى موضوع تحقق في الخارج .

وثانيهما ، ما يكون له وجود غير مستقل كذلك في هذا العالم ، هو مستقر بموضوع ، كالتقولات التسع العرفية ، وجوداتها متقومة بموضوعاتها ، ولا تحقق عن عرض بدون موضوع يقوم به ، وقد قالوا : ان وجودها عرض في نفسه على وجوده لموضوعه ، وكذلك الموجودات في عالم الله على نوعين .

أحدهما ، ما يكون له استقلال ، هو حرد في عالم المفهومية والاله ، كالمفاهيم الاسماء والجواهر والعناصر والاعمال والاشياء والاعيان ، فان من مفهوم الانسان والسواد والياض وغيره من المفاهيم المستقلة ، فانها تنحصر في الاله لا حاجة الى أية معرفة خارجية ، سواء كانت في ضمن تركيب كذا شيء لم تكن . بل لو فرضنا فرضاً انه لم يكن في العالم مفهوم ما عدا مفهوم واحد - مثلاً - لما كان هناك ما يجمع من حظوره في الاله ، فظهر ان حال المفاهيم الاسمية في عالم مفهوم و الاله حال الجواهر في عالم العين والخارج .

وثانيهما ، ما لا استقلال له في ذلك العلم ، بل هو متقوم به غير كمال الحروف والادوات ، فانها متحد بها وانفسها متقومة به غير ومادية بها ، بحيث لا استقلال لها في أي وعاء من الاشياء التي عرض وجودها فيه انحصار في ذاتها ، فعدم الاستقلالية من ناحية ذلك انحصار لا من ناحية المحاط فقط ، وقد لا تحظر في الاله عدد التكملة ما وحدها أي (من دون الحكم بمتعلقاتها) فلو طلق كلمة (في) وحدها أي (من دون ذكر متعلقها) ولا يحظر منها شيء في الاله .

فبين . أن حال المعاني الحرفية والمفاهيم الأدبية في عالم المفهوم ، حال المقولات تسع انحصارية في عالم المعنى . لا عرفت ذلك مقرب . قد انصح من سوء هذا البيان المفاهيم الاسمية حيث بها كانت حضارية ومقررة ومستقرة في عالم المفهوم ومعنى . فيسحين أن يكون الاسماء موحدة إياها في الكلام . ضرورة عدم إمكان كونها إحدانية بهذا المعنى . لما عرفت من أن معانيها تخطر في ذهن عند سماعها . سواء كانت مفردة أو كانت في ضمن تركيب كلامي ؛ وانما لم يكن بينها اطة دية . حسب . بعد تعصب بعض . دعي الحاجة في مقام لإفادة واستفادة . وانما ترتبط بعض بعض الآخر . وانما تلك الروابط . لا الحروف وربانها . فان شئها . نظرين مفهومين مستقلين . وقد قلنا أن معانيها يحادية محضة تسمية كالكحرف (من ربي وإلى) ونحوها أو غير تسمية كالحرف انداء وتشبيه وانتم والرحى . فإذا في كل قسمين موضوعات لإيجاد المعنى . نظري من مفاهيم الاسمية في التركيب الكلامية - مثلا - كلمة (في) موضوعات لإيجاد مع . نظري من نظري والمطوف . وكلمة (على) موضوعات لإيجاد مع . نظري من المستعلى والمستعلى عليه . وكلمة (من) لإيجاد مع المسدأ به وابتدأ به .

وبما أنه جامعة؛ أن كل واحد منها موضوع لإيجاد مع . نظري خاص في تركيب بخصوص . ولا واقع له سوء . فلو لا وضع الحروف لم وحد نقطة بين حراء الكلام أبدأ . ساهة أنه لا رابطة بين مفهوم ريد ومفهوم انداء في أنفسهم ، لانها مفهومان متباينان . فلا من رابط يرتبط أحدهما بالآخر ومن ذلك إلا كلمة (في) - مثلا - التي هي الرابطة بينهما ، كما أن كلمة (من) اطة بين لمبتدأ به ولمبتدأ به وكلمة (على) اطة بين المستعلى والمستعلى عليه ، وهكذا .

وعلى الوجه أن المعاني الحرفية تجمعها معاني يحادية ، وليس لها واقع في أي وعاء من اذهن والخارج . عالم لا عبير ما عدا التراكيب الكلامية . ونظيرها صيغ العقود والابقاعات ما عدا ما ذهب إليه المشهور فيها من أنها آلات وأسباب

لايجاد مسبتها ، كالملكية والروحية والرفية ونحوها . ولكن انصرف سبها ومن
المقام من ناحية أخرى وهي أنها توسط استعمال توحيد مسبتها في عالم لا يعتبر
فوقها هو عالم الاعتبار . وأما الحروف فهي موحدة لمعانيها غير الاستقلالية في
وعاء الاستعمال ، على أن معنى صيغ "المقدود والايقاعات مسوقة في موصفها دون
معاني الحروف ، فالفرق إذاً من جهتين :

(الأولى) . أن المعاني الاشائية مسوقة في أنفسها دون لمعاني الحروفية
(الثانية) . أن معانيها موحدة في عالم لا اعتبار ، فوعدها ذلك العالم دون
المعاني الحروفية ، فإن وعاءها عالم الاستعمال . ومن ذكرناه من أن المعنى الحرفي
إتجاهي . أشار إلى رواية المدونة إلى أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وهي : أن
الحرف ما أوحده معنى في غيره . وقال (فقه) . من هذا التعريف أحرف عريضة
أبواب من حيث اشباهه على أن كان لمعاني الحروفية كلها .
وقد أصبح مما تقدمه أن المعاني الحروفية مسوقة بتحداتها في عالم
مفهوميتها ، وما إتيائية غير مستعمه كذلك في ذلك العالم فلا ثالث هي . فالاحصائية
تلازم الاستقلالية بالذات ، ولا إتيائية بلا . عدمها كذلك ، وعليه خشكة لوضع
دعت إلى وضع الأسماء لطائفة الأولى من المعاني . ووضع الحروف والأدوات
لطائفة الثانية منها ، لتكون رابطة من الصائفة الأولى بعضها ببعض . وسنذكر
العرض من الوضع .

ومن هنا أحاد أهل العربية عندما عبروا في مقام التفسير عن المعاني الحروفية
بأن كلمة (في) نظرفية . ولم يقولوا بأن في هي نظرفية ، كما هو لديهم في مقام
التعبير عن المعاني الاسمية وإن ساءحو من جهة عدم الصريح ما نسبته ، بأن يقولوا
كلمة (في) للنسبة .

ثم قال (فقه) : يشبه المعاني الحروفية جميع ما يكون نظرفية آلياً . كتعظيم
شخص لأجل تعظيم آخر ، أو إهانة شخص لأجل إهانة آخر . وهكذا .

ويتلخص ما أفاده (قده) في أمور :

الأول . أن المعنى الحرفي ولا يسمى متبايناً بالذات والحقيقة ، ولا اشتراكاً في طبيعى معنى واحد .

الثانى . أن المفاهيم الاسمية مفاهيم استقلالية بحد ذاتها وأنفسها والمفاهيم الحرفية مفاهيم غير استقلالية كذلك بل هي متقومة بغيرها دائماً وهوية .
الثالث : أن معانى الأسماء جميعاً معانى احتطارية ومعانى الحروف معانى إيجادية ولا يقبل أن تكون احتطارية كعوار الأسماء ولا كانت مثبته فى الافتقار إلى وجود الخطير بها بغيرها فبعدم أن يكون فى مثل قولنا : (يريد فى الدار) مفاهيم ثلاثة احتطارية . كمفهوم (يريد) ومفهوم (الدار) ومفهوم (ظرفية) . وإن تكرر هناك رافعة من هذه المعاني لتي لا يرتبط بعضها ببعض فبدأ لا يستحق التركيب ولا يصح لاستعمال اسم بعضها على وجود له بعد من المفاهيم الاستقلالية . ومن الواضح أنه ليس إلا الحروف أو ما يشبهها .

الرابع : أن حال المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية حال الألفاظ فى مرحلة الاستعمال ، فكأن الألفاظ فى حال الاستعمال ملحوظة آله والمعانى ملحوظة استقلالاً . فكذلك المعانى الحرفية قائما فى مقام لاستعمال ملحوظة آله والمعانى الاسمية ملحوظة استقلالاً .

الخامس : أن جمع ما يكون النظر اليه آلياً يشبه المعانى الحرفية كالعناوين الكلية لما حوذة معرفات وآليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها .

(أقول) . أما ما أفاده - قده - أولاً وثانياً من أن المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات والحقيقة ومن أن المعانى الاسمية مستقلة بحد ذاتها فى عالم المفهومية والمعانى الحرفية ليس كذلك . فى عتبة الصحة والمثبته . من ولا مناص من الالتزام بذلك كما سيأتى بيانه عن قريب - إن شاء الله تعالى - .

وأما ما ذكره - قده - ثانياً من أن معانى الأسماء احتطارية ومعانى الحروف

إيجادية ، فيه أن المعاني الاسمية وإن كانت إحصائية محط في الأدهان عند انكسارها بالناظر سواء كانت في صحت تركيب كلامي أم لم تكن ، إلا أن المعاني الحرفية والمفاهيم الأدوية ليست إيجادية وذلك لأن معاني الحرفية وإن كانت غير مستقلة في أنفسها ومتعلقة بالمفاهيم الاسمية محد داتها وعالم معيومتها بحيث لم تكن ذاتي استقلال في أي وعاء فرض وجودها من دهر أو حرج ، إلا أن هذا كله لا يلائم كونها إيجادية بل هي كره - فده - لأن ربط الحروف من المفاهيم الاسمية في التركيب الكلامية عبر لمربطة بعضها ببعض . إنما هو من جهة دلالتها على معيومتها التي وصفت بأنها لا من جهة إندماجها للمعاني الدفعية في مرحلة الاستيعاب وإنما تركيب الكلامي . (ملاكته ١٣) في قوله (يريد في له) باعتبار دلالتها على معيومتها الموضوع له رانصة من جرت هذا الكلام غير المراد أحدهما بالآخر دأ ، لأنها توجد الربط في بعض ذلك التركيب ، ولا وقع له في غير التركيب الكلامي ؛ فكأن الاسماء تحكي عن مفاهيمها الاستقلالية في حد أنفسها في عالم معيومتها ، كذلك الحروف تحكي عن مفاهيم غير مستقلة كذلك .

والكاشف في مقام الأثبات عن خلق قصد المتكلم في مقام اليقوت بأفاده المعاني الاستقلالية هو الأسماء . والكاشف عن تعلق قصده كذلك بأفاده معاني غير الاستقلالية هو الحروف وما يحدو حدودها .

ونتيجة ذلك عدم لفرق بين الاسم والحرف إلا في نقطة واحدة ، وهي أن المعنى الاسمي مستقل محدد له في عالم المعنى وبذلك يكون إحصائياً ، ومعنى الحرفي غير مستقل كذلك ولا يحظر في اندهر ولا يبيع معنى استقلالي ، وهذا لا يستلزم كونه إيجادياً .

ومن هنا يظهر فساد ما فاده - فده - من أن المعنى إنما إحصائي مستقل وإنما إيجادي غير مستقل ولا ثالث لها ، فالأول معنى إسمي ولثاني معنى حرفي وتوضيح الفساد هو أن المعنى الحرفي وإن لم يكن إحصائياً في نفسه عدم

استقلاله في نفسه إلا أنه ليس بـمحدّد أيضاً لما قدمناه من أن له نحو ثبوت في وعاء المفاهيم كالمعنى الاسمي .

وقد ظهر مما ذكرناه أمور .

الأول : نصل أن المعاني الحرفية والمعاني الأدبية إحدانية محضة وليس لها ثبوت في أي وعاء ، إلا الثبوت في طرف الاستعمال ، وبالمعاني الحرفية تساوى المعاني الاسمية في أنها مقررة في عالم المفهومية والعقل .

الثاني : نعلم استقلال المعاني الحرفية في حدّ نفسها وتقومها بالمفاهيم الاسمية المستقلة لا بـعدم كونها إحدانية ، لا يمكن أن يكون المعنى غير مستقلاً في نفسه . ومع ذلك لا يكون بمحدّداً .

وأما ما ذكره - قدس - راعياً . من أن المعاني الحرفية معدول عنها في حال الاستعمال ، دون المعاني الاسمية ، فلا أصل له أيضاً . وذلك لأنهم ، من واد واد من تلك الجهة ، فكأن أن اتحاد الاستقلال يتعلق بفائدة المعاني الاسمية عند الحاجة إلى إيرادها وتعبير عنها . فكذلك يتعلق بالمعاني الحرفية من دون فرق بينهما في ذلك . بل كثير مما يتعلق باتحاد الاستقلال بالمعاني الحرفية ، وإنما يأتى بغيرها في الكلام مقدمة لفائدة تلك الخصوصية والتصديق . فيقال في جواب السائل عن كيفية محي . زيد مع انعم فأصله . إنه جاء في يوم كذا . ومعها كيف يمكن لقول بأن معاني الحرفية منحوصة آلة في حال الاستعمال ، ومعدول عنها في تلك الحال ؟ فقد تحصل مما بيده . أن الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي في نقطة واحدة ، وهي استقلال المعنى باسم في الاسم وعدم استقلاله في الحرف . وأما من بقية الجهات فلا فرق بينهما أصلاً .

وبذلك يتضح فساد ما قدمه - قدس - من أن الفرق بينهما في أربع . وتوضيح انعدام أن الأركان التي جعلها ملاك الفرق في المقام كلها فاسدة . أما لركن يكون : فلا بد يبنى على لمقابلة بين إحدانية المعاني وإحاطة ليتها ،

ففي الأولى يستلزم إثبات الثانية . ولكنك عرفت أنه لا مقابلة بينهما أصلاً ، ومعه لا يكون نبي الإجماعية من المعاني الحرفية مستمراً لاحتماليتها ، فإن ملاك إحطارية المعنى الاستقلال الدائ . فإذا كان كذلك يحظر في الدهن عند التعبير عنه سواء كان في ضمن تركيب كلامي أم لم يكن ، وملاك عدم الاحتمالية عدم الاستقلال كذلك ، ولذا لا يحظر في الدهن عند اتكلم به مفرداً . وهذا غير كونه إجماعياً وعليه فلا مقابلة بينهما .

وأما الركن الثاني وهو أنه لا واقع للمعاني الحرفية بما هي معاني حرفية في ما عدا التراكيب الكلامية ، مما ينافي من أنها كالمعاني الاسمية ثابته ومتغيرة في عالم المعهومية ، سواء استعملت الحروف والأدوات فيها أم لم تستعمل ، غاية الأمر لا استقلال لها بحسب الدات .

وأما الركن الثالث وهو الفرق بين الإجماع في الاشياء والإجماع في الحروف فيظهر فساد ما ذكرناه من أن معانيها ليست إجماعية ليكون الفرق بينهما متبقياً على ما ذكره . فده . من أنه لا وعاء لها غير الاستعمال والتركيب الكلامي ، وهذا خلاف الإجماع في الاشياء من له وعاء مناسب وهو عالم الاعتبار .

وأما الركن الرابع وهو أن حال المعاني الحرفية حال الانقضاء حين استعمالها فيتضح بطلانه أيضاً بما تقدم .

ثم إن من العريب جداً أنه . فده . جعل هذا الركن هو لكن الوطيد في المقام ، وذكر أن ما يهدمه نهدم الأركان كلها ، فإن المعنى الحرفي لو كان ملتفتاً إليه لكان إحطارياً وكان له واقع غير التركيب الكلامي . وذلك لأنه مضاف إلى ما يضاف من أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي مقصود في مقام التفهم أن الملاك في إحطارية المعنى استقلاليته بالدات كما عرفت لا الانقضاء فيه وانقضاء الاستقلالي ضرورة أن الانقضاء إلى المعنى لا يجعله إحطارياً . إذا لم يكن مستقلاً بحد ذاته . بحيث كلما يطلق يحظر في الدهن ولو كان وحده ولم يكن في ضمن تركيب كلامي ، ومن هنا قلنا :

إن المعنى الحرفي مع كونه ملتصقاً إليه ، غير حصارى حدم استقلاله في علم مفهوميته .
وأما ما ذكره - فده - حمسام أن جميع ما يكون البطر إليه آلياً يشبه
المعاني الحرفية ، فيرد عليه :
أولاً ما ذكرناه الآن من أن البطر إلى المعنى الحرفي ، كالطر إلى المعنى
الاسمي مستقلاً

وثانياً . لو لم نأمن ذلك ، وسلبنا أن البطر إليه آلي ، إلا أنه لا يكون
ملاكاً حرفية معي . كما أن المحاط لاستقلال لا يكون ملاك الإسمية بل ملاك
المعنى الحرفي لتبعية تدانيه . وأنها بعلقية محضة وملاك ثابته الاستقلالية الدنية
وأنها بحد ذاتها غير متقومة بالغير .

وتتبع آخر . أنه على المبنى الصحيح كما سي - فده - عليه من أن المعنى
حرفي والاسمي . مسايمان بالذات والحقيقة لا يدور المعنى الحرفي والاسمي بما هما
كذلك مدار اللحاظ الآلي والاستقلالي . نداهة أن المعنى حرفي وإن لوحظ استقلاله
واسمي وإن لوحظ أنه ، بعدم كونهما متقومين بهما ليختلف بحتلها .

(القول الثالث) . ما احارده بعض مشايخ المحققين - فدهم - من أن المعاني
الحرفية والمفاهيم الأدوية عبارة عن نسب والروابط الخارجية التي ليس لها استقلال
بالذات بل هي عين الربط لا ذات له الربط .

وأفاد في وجه ذلك ما ملخصه : أن المعاني الحرفية . تباين الاسمية ذاتاً
بدون أن تشترك في طبيعي معي واحد ، فإن الفرق بين الاسم والحرف لو كان بمجرد
اللحاظ الآلي والاستقلالي ، وكأما متحدين في المعنى ، لكان قابلاً لأن يوجد في
الخارج على نحوين ، كما يوجد في الدهن كذلك ، مع أن المعاني الحرفية كأنحاء السب
والروابط لا توجد في الخارج إلا على نحو واحد ، وهو الوجود لا في نفسه .

وبين ذلك أن الفلاسفة قد قسموا الوجود على أقسام أربعة :

(القسم الأول) . وجود الواجب - تعالى شأنه - ، فإن وجوده في نفسه

ولنفسه ونفسه - يعنى أنه موجود قائم بذاته وليس معمول لغيره - والكائنات التي يتشكل منها العالم تنشئ ألوانها وأشكالها ، معبونة وجوده - تعالى وتقدس - ، فإنه سبب أعظم وأبهر ينتهي سلسلة العلل والأسباب مشقياً شككاً وتحنناً .

(انقسم اثنان) . وجود الجوهر ، وهو وجود في نفسه ونفسه - ولكن لغيره - يعنى أنه قائم بذاته لكنه معمول لغيره - ولذا يقال : الجوهر ما يوجد في نفسه بنفسه . (انقسم الثالث) . وجود العرض ، وهو وجود في نفسه ولغيره - يعنى أنه

غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع يحقق في الحاح وضرورة - . فإن وجوده في نفسه ليس وجوده لموضوعه . فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع موجود في الحاح ؛ ولذا يقال : عرض ما يوجد في نفسه لغيره . وسمى ذلك الوجود بالوجود الراجح في الاصطلاح .

(انقسم الرابع) . الوجود الراجح في مقاس الوجود يعنى ، وهو وجود لا في نفسه . فالحقيقة الرابطة والنسبة ، لا توجد في الحاح ولا تبع وجود المتساين من دون نسبة واستقلال عما أصلاً ، فهي بذاتها متقومة بالعرض لا في وجودها ، وهذا بخلاف العرض فإنه غير مقومة بموضوعه ؛ بل لزم اقيامه بذاته وجوده .

وقد استدلوا على ذلك - أي على الوجود الراجح في مقابل وجود الراجح - : بأن كثيراً ما كما يتبين وجود الجوهر والعرض والحق في ثبوت العرض له ، ومن هو صحيح جداً أنه لا يمكن أن يكون المتيقن به هو المشكوك فيه ، بلادة استحالة تعوضه بيقين ولشك في شيء في آن واحد ، لتصادمهما غاية المصادمة ، وذلك يستدل على أن الرابطة والنسبة وجوداً في مقاس وجود الجوهر والعرض ، وهو مشكوك فيه دون وجودهما .

أما أن وجوده وجود لا في نفسه ، فلأن النسبة والرابطة لم وجدت في الحاح بوجوده يعنى ، لزمه أن لا يكون مفاد القضية الخلية ثبوت شيء لشيء ، بل ثبوت

أشياء ثلاثة ، فيحتاج حينئذ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة . فإذا كانت موجوداً في نفسه احتجاً إلى رابطة ، وهكذا إلى ما لا يتناهى .
ويترتب على ذلك . أن الأسماء موصوعة بالماهيات الثابتة بوجود المحمول (الوجود في نفسه) بجواهرها وأعراضها على نحوين ، كما توجد في الله كذلك .
والتي تقع في جواب (ما هو) إذ سنس عن حقيقتها .

والحروف والأدوات موصوعة بنفس والروابط الموجودات لا في أنفسها متقومة بالغير بحقيقة أنها لا وجود بها فقط . ولا تقع في جواب ما هو من الواقع في جواب ما هو ، ما كان له ماهية مائة ، ووجوده بطمسح وجود لامهية له ، ولا يدخل تحت شيء من المقولات ، من كان وجوده أضعف جميع مرات وجودات .
ومن هنا يظهر أن نظير المعنى الحرفي والاسمي بالجواهر والأعراض في غير محله ، إذ العرض موجود في نفسه لغيره .

ثم من الحروف والأدوات ، لم نوضع لمفهوم النسبة والربط فانه من المفاهيم الإسمية لاستقلاليته في عالم مفاهيمها ، وإنما لموضعها الحروف ، واقع النسبة والربط . أي ما هو ، نحن نشأنا نسبة وربط . أي نسبة ذلك للمفهوم إليه نسبة المعنوي إلى المعنوي لا الطبيعي وفرده . فانه متحد معه ذهباً وخارجاً عن المعنوي فانه لا يتعدى عن مرحلة الذهب إلى الخارج ، ومعتبر بمعنوي دائماً ووجوداً بطريق مفهوم العدم ، وشريك لباري عز وجل ، واحتجاج التقييد ، بل مفهوم لوجود على القول بأصله وجود . فانه نسبة هذه المفاهيم إلى واقعها نسبة المعنوي إلى المعنوي لا الطبيعي وأفراده ، لأن تلك المفاهيم لا تتعدى عن مرحلة الذهب إلى الخارج ؛ ولأن ذلك لا يصح حملها على واقعها بل نحن نشأنا الصاعى . مفهوم النسبة والربط نسبة ورعي نحن الأول لذاتي ولا يكون كذلك بل نحن الصاعى .
والصاعى ، من ما كان بهذا الجنس نسبة . ربط معنوي هذا المعنوي ووقعه
ومن ثمة كان المتبادر من إطلاق الربط والنسبة واقعاً لا مفهومه من

(مخاضرات في الاصول)

إرادته تحتاج إلى عبارة رتبة ، كما هو الحال في قولهم (شريك المادى عمتع) ، و (جتماع
القيصين مسجحين) و (المعدوم مطلق لا يعبر عنه) ، فان اشكواكم به هذه لأحكام
معنويات هذه الامور لا مفاهيم فانها غير محكمة بها ، كيف وأنها موجودة وغير
معدومة ولا عمتعة .

تحصل مما ذكرناه ان الحروف موضوعات لاختفاء الاسب و لروابط مطلقة
سواء كانت بمقاد (من المركبة) ، أم بمقاد (من البسيطة) ، أم كانت من لاسب خاصة
المقومة للاعراض الاسبية ككون اشى في الزمان أو المكان ، أو نحو ذلك .
واما الموضوع بار ، متبهمها فهي لفاظ الاسب و لربط ونحوهما من الاسماء ،
الحكيمة عن تلك الالفاظ ، لا دخروف والادوات . هـ محض ما أفاده شيئا
المحقق - قدس سره - .

أقول : يقع الكلام هنا في مقامين :

المقام الأول . في ان نسبة الربط وجود في الخارج في مقام وجودى
الجوهر والعرض ، أم لا ؟

المقام الثانى . على تقدير تسليم ان لها وجوداً ، فهل الحروف موضوعاتها ؟
ما ان الكلام في المقام الاول . فاصحيح هو انه لا وجود لها في الخارج في
قبال وجود الجوهر أو العرض ، وان أصر على وجودها جماعة من الفلاسفة .
والوجه في ذلك هو انه لا دليل على ذلك سوى البرهان المذكور وهو غير
تام ، وذلك لان صفى اليقين واشد وان كانتا صفتين متضادتين فلا يكاد يمكن
أن تتعقبا بشى في آن واحد من جهة واحدة ، إلا ان تحققها في بدهن لا يكشف
عن تعدد متعلقها في الخارج ، فان الطبيعى عن فردة ومتحد معه حرجاً ، ومع
ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقاً بصفة اليقين والآخر متعلقاً بصفة الشك ، كما
ان عم احتمالاً بوجوده إنسان في بدهن ولكن شك في انه يريد أو سمى . فلا يكشف
صاحدهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجى . فانهم موجودان بوجود

واحد حقيقة ، وذلك وجود لواحد من جهة تنسأه الى لطبيعي متعلق لليقين ، ومن جهة تنسأه الى الفرد متعلق للشك . أو إذا أثبتنا ان للعالم مدأ . ويمكن شككنا في انه واحد او ممكن على القول بعدم استحالة التسلسل فرضاً ، أو أثبتنا أنه واحد ولكن شككنا في أنه مر يد أو لا ؛ الى غير ذلك مع ن صفائه - تعالى - عين ذاته خارجاً وعيياً كما أن وجوده كذلك .

وما نحن فيه من هذا القبيل فان اليقين متعدد بثبوت طبيعي العرص للجوهر ، والشك متعلق بثبوت حصة خاصة منه له فلاسها وجودان أحدهما متعلق لليقين والآخر للشك . ان وجود واحد حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتيقن من جهة أخرى .

نخلص . ان تضاد صفى اليقين والاشك لا يدعى : لا بعدد متعلقهما في افق النفس . وأما في الخارج عنه فقد يكون متعدداً وقد يكون متحد . وان شئت فقل . ان الممكن في الخارج إما جوهر أو عرص ، وكل منهما روح تركيبى - يعنى مركب من ماهية ووجود - ولا ثالث لهما ، ومفروض أن ذلك الوجود - أى الوجود الرابط - مع وجود - لا ماهية له فلا يكون من أقسام الجوهر ولا من أقسام العرص . والمفروض انه ليس في الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام الجوهر ولا العرص .

وأما الخلاص في المقام الثالث على تقدير تسليم ن النسبية والرائط وجوداً في الخارج في مقابل الجوهر والعرص . فلا نسلم ان الحروف والأبواب موضوعاً لها ، لما بناه سابقاً من ان الالتصاق موضوعاً لدوات مفاهيم والمذاهبات لا لموجودات الخارجية ولا الدهية ، فان الاولى غير قائمة بالاحصار في الدهى وإلا فلا تكون بخارجية ، والثانية غير قابلة بالاحصار ثانياً ، فان الموجود الدهى لا يقبل وجوداً دهنياً آخر ، والمفروض ان لعرص من الوضوع لتتجهم واسفهم وهو لا يجمع مع الوضوع لموجود اندهى أو الخارجى . بل لابد أن يكون الوضوع لدات المعنى

القابل لتحويل من الوجود .

وتعبير آخر : ان اللفظ موضوع وراء المعنى اللا شرطي سواء كان موجوداً في الخارج أم معدوماً . ممكناً كان أو مممتناً . وقد يعبر عنه بالصور المرتسمة العينية أيضاً . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون الحروف موضوعاً لانحاء النسب والروابط . لانها كما عرفت سمح وجود لا ماهية لها فلا تكون قابلة للاحصار في الوجود . وأما مفاهيم نفس النسب والروابط فهي من المفاهيم الاسمية وينبت مما وصفت لها الحروف والآدوات

هذا ولو لم يرد ما عي ذلك وسبب امكان وضع اللفظ للوجود بما هو ، وسكنا يقطع بان الحروف لم توضع لانحاء النسب والروابط لصحة استعمالها بلا عناية في موارد سمحين فيها تحقق نسبة ما حتى بمقدار (هل انسيطة) مفصلاً عن المركبة ، فلا فرق بين هوأما . (لوجود بلا لسان يمكن) و (لله تعالى ضروري) و (شريك لبارئ مستحيل) فان كلمة اللام في جميع ذلك تستعمل في معنى واحد وهو تخصص مدحوها بخصوصية ما في عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية في شيء منها وبلا لحاظ أية نسبة في الخارج حتى بمقدار (كان الباقية) فان تحقق النسبة بمقدار (كان الباقية) انما هو بين ماهية ووجودها كقولك . . ريد موجود . . وأما في بواجب تعالى وصفاته وفي لا تراعيات والاعتبارات فلا يعمق فيها تحقق أية نسبة أصلاً .

فالمتحصل مما ذكرناه : هو ان صحة استعمال الحروف في موارد يستحيل فيها ثبوت أية نسبة خارجية كما في صفات بواجب تعالى وغيرها من دون لحاظ أية علاقة . تكشف كشفاً يقينياً عن الحروف لم توضع لانحاء النسب والروابط في الخارج .

ومن هنا يظهر ان حكمة الوضع لا تدعو الى وضع الحروف تلك النسب ، وانما تدعو الى وضعها لما يصح استعمالها فيه في جميع الموارد . فهذا القول لو تم انما يتم في خصوص الجواهر والاعراض . وما يمكن فيه تحقق النسبة بمقدار (هل

البسيطة) وأما في غير تلك الموارد فلا .

(القول الرابع) : ما عى بعض الأعاظم - قده - من أن الحروف والادوات وصفت بالأعراض النسبية الإضافة كقولة الأبي والإضافة ونحوهما . ومحصص ما قده - قده - هو أن الموجود في الخارج على أسماء ثلاثة :

(الحروف الأولى) . ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالحرف بأصائه .

(الحروف الثانية) . ما يكون وجوده في نفسه وجوداً أميراً كالأعراض التسع

التي قد يعبر عن وجودها بالوجود الظرفي . وهي على طائفتين :

إحداهما ما يحتاج في تحققه إلى موضوع واحد في الخارج ويستعنى بذلك (الكيف) و (الكيف) ونحوهما .

والثانية : ما يحتاج في تحققه إلى موضوعين ينقوم بهما كالحرفين الأبي

والأصافي وغير ذلك .

(الحروف الثالثة) : ما يكون وجوده لا في نفسه كأسماء النسب والاولاد .

وعلى ذلك فنقول : إن الحاجة دعت لعقلاء إلى وضع الأسماء التي تدور عليها الإفادة والاستفادة . وبعد أن خصوا أحدها بهم وصعوا الأسماء للحروف وعدة من الأعراض ، ووضعوا هيئات من المركبات والمشقات للنسب والروابط ووضعوا الحروف للأعراض النسبية الإضافة . فكلمة (في) - مثلاً - في قولنا : يريد في الدار ، تدل على العرص الذي العارض على موضوعه كريد ، وهيئة تدل على ربط هذا العرص بموضوعه وهكذا .

وإن شئت قلت : إن اسماء محصورة بالحروف والأعراض وربطها بمجتها ولا راسع لها . ومن المعلوم أن الحروف لم توضع للأولى ولا لبعض الأقسام الثانية لأن الموضوع لها الأسماء . ولأن الثانية لأن الموضوع لها الهيئات ، فلا محالة تكون موضوعات للأعراض النسبية الإضافة . فكلمة (في) وصفت بالأبي نظراً ، وكلمة (من) بالأبي لانتدني وهكذا . ولا فرق في ذلك بين أقسام الحروف

مطلقاً من الدّاحل على المركبات الناقصة و لداحل على المركبات التامة كحروف التثنية والترجي والتثنية ونحوها .

والجواب عنه يظهر بما ذكرناه من الجواب عن لقول ثالث . وتوضيح الظهور :
أولاً : انما يقطع بعدم كون الحروف موضوعاً للاعراض النسبية الإضافية ،
لصحة استعمالها فيما يستحيل فيه تحقق عرض نسي كما في صفات الواجب تعالى
والاعتبارات ولا تراضيات . فان العرض إنما هو صفة لوجود في الخارج فلا
يعقل تحققه بلا موضوع يحقق خارجاً . وعليه فيستحيل وجوده في تلك الموارد
وكيف كان فلا شبهة في فساد هذا القول فان صحة استعمال الحروف في الواجب
والممكن والممضوع على نسي واحد لا لحاظ عمائية في شيء منها . فكشف كشفها
قطعيّاً عن ان الموضوع لها المعنى الجامع لوجود في جميع هذه الموارد على نحو
واحد لا خصوص الاعراض النسبية الإضافية .

وثانياً . ان ذلك أقدم من انقول السابق ، بل لا يترتب صدوره من
مثله - فقه - والوجه فيه هو ما بيناه من أن الاعراض السبع جميعاً مفاهيم مستقلة
محدّداتها وانفسها في عالم مفهوميتهما من دون فرق بين الاعراض النسبية وغيرها
عامة لا من الاعراض النسبية تتقوم في وجودها بمرتين . وغير النسبية لا تتقوم
إلا بموضوعها . وكيف فان الاعراض جميعاً موحودات في نفسها وان كان
وجودها لموضوعاتها .

وقد تلخص من ذلك : ان الحروف والادوات لم توضع الاعراض
النسبية الإضافية بل الموضوع لها هي الأسماء ككلمة (الطرية) و (الانتداء)
و (الاستعلاء) . ونحوها . هذا كله بالإضافة أي ماني الحروف .

واما ما ذكره - فقه - بالاضافة الى معاني لطينات وانها موضوعة لاسماء النسب
والروابط . فيرد عليه عني ما أوردناه على انقول المتقدم من عدم الدليل على وجود
النسبة في الخارج في مقابل وجود الجوهر أو العرض أولاً . وعدم وضع اللفظ

لها ثانياً ، وعدم شمولها في جميع موارد استعمالها ثالثاً ، على تفصيل تقدم .
ولنتيجة لحد لأن ظهور بطلان جميع الأقول والآراء التي سبقت ، وعدم
امكان المساعدة على واحد منها .

وعلى ذلك فيجب علينا ان نختار رأياً آخر في مقاييس هذه الآراء : التحقيق
ان المعاني الحرفية والمعاهير الاسمية ، وان كانت مرتكزة في ادعاء كل أحد
ومعومة لديه إجمالاً ، ولذا نستعملها فيها عند الحاجة الى فهمها . إلا ان الداعي
الى البحث عنها في ان مقام حصول العلم لتفصيلي بها .

وبين ذلك . الحروف والآداب تباين لاسماء ذاتاً وحقيقة ولا اشتراك
لها في ضمني معنى وحد . وقد تبين حكم هذه الناحية من مطاوي كلامنا فيها وانه
لا شبهة في تباين المعنى لاسمي والحرفي بل ذات فلا حاجة الى الاعادة والبيان
وسكلم فيها فعلاً من ناحية اخرى بعد الفراغ عن تلك الناحية ، وهي ان
المعاني الحرفية تباين الاسمية تمام الذات ما هي ؟

فقول . الحروف على قسمين : أحدهما ما يدخل على المركبات الناقصة
والمعاني الافرادية (كـ) و (الى) و (على) ونحوها .
والثاني ما يدخل على مركبات تنامة ومفاد امثلة كحروف الداء والنشبه
والتمثلي والترجي وغير ذلك .

اما القسم الاول فهو موضوع لتصنيف المعاهير الاسمية في عالم المفهوم والمعنى
وتقيدها بقيود خارجة عن حقائقها ومع هذا لا يطر لها الى السب والروابط
الخارجية ولا الى الاعراض نسبية لاصافية ، فان التخصيص والتصنيف انما هو
في نفس المعنى سواء كان موحوداً في الخارج أم لم يكن .

توصيح ذلك ان المعاهير الاسمية بكليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة
للتقسيمات الى غير اسماء باعتبار الحصص أو الاحالات التي تحتها ، ولها اطلاق
وسعة بالقياس الى هذه الحصص أو الاحالات ، سواء كان الاطلاق بالقياس الى

الحصص الموزعة كاصلاق (الحيوان) مثلاً بالاضافة الى انواعه التي تحتها . أو بالقياس الى الحصص المصنفة أو مشخصة كاصلاق (الاسنان) بالنسبة الى أعضائه أو أفراده . أو بالقياس الى حالات شخص واحد من كنهه وكنهه وسائر اعراضه لصانته وصفاؤه المباشرة على من روى .

ومن البديهي ان عرض المتكلم في مقام تفهيم والافادة كما يتعلق بتفهيم معنى على اطلاقه وسعته كذلك قد يتعلق بتفهيم حصة خاصة منه فيحتاج - حينئذ - ان يردد لها في الخارج . ويحتمل ان لا يكاد يمكن ان يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مرراً مخصوصاً لعدم ما هي لخصص والحالات من عدم ما هي لخصص أو حالات معنى واحد فصلاً عن المعنى كثيرة . فلا يحتمل يحتاج اوضاع الحكيم الى وضع ما يدل عليها ويوجب ذلك ما عدا قصد المتكلم في فهمها ، وليس ذلك لا الحروف والارواب وما يشبهها من الهيئات الدالة على السبب السابقة : كهيئات المشتقات وهيئة الاضافة والتوصيف ، فكل متكلم متعدي في نفسه ما متى ما قصد تفهيم حصة خاصة من معنى . بل يمكن مرره حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو (القضية الحقيقية) لا يمدح به جعل نداء كل حصة أو حدة حرفاً مخصوصاً أو ما يحدو حدوده نحو (اوضح الخاص والموضوع له الخاص) لما عرفت من انه غير ممكن من جهة عدم تمامي الحصر . فكلمة (في) في حقه : الصلاة في المسجد حكماً كذا ، تدل على ان المتكلم انما يفهم حصة خاصة من الصلاة . وفي مقام بيان حكم هذه الحصة لا لطبيعتها - رتبة ركني فرد . وام كلفت الصلاة والمسجد هما مستعملتان في معاني المصنوع ولا شرط بدون ان تدل على التصديق والتخصيص اصلاً ومن هنا كان تعريف الحرف (بما يدل على معنى قائم بالغير) من اجود لتعريفات وأحسنها . وموافق لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابق لما ارتكز في الادها من ان المعنى الحرفي خصوصية قائمة بالغير وحالة له .

وان شئت ومبر : ان الاسماء نحو اهرها واعراضها وغيرهما تدل على المعاني

المطابقة الاشرطية ، ولا يدل شئ منها على تصبقات هذه المعاني وعصيانها
عصوصيت : فلا محالة يحصر ان يكون ابدال عليها هو الحروف او ما يقوم
مقامها . - مثلاً - كلمة الدور موصوغة للمعنى جامع وشميع ودالة عليه . ولكن
قد يتعلق لعرص نفهم حصة خاصة مه وهي حصوص الحصة المستحيلة - مثلاً -
هـ - اما انسى يوجب افادها ؟ وامر ذلك إلا لحرف أو ما يشبهه ، لعدم دال
آخر - على العرص - ، وليس الكلمة لا تدل على "طبيعى الجامع وهكذا .

وكلمة وصحة ان وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات صلاحها
في مسئلة لوضع ، فان لقولنا بعدم لا محالة يستلزم وضعها بدت ، حيث عرف
ان العرص قد يتعلق بمعهم "طبيعى" وقد يتعلق بمعهم الحصة . والحروف ان
لا يكون عليها دال ما عدا الحروف وتوابعها فلا محالة يتعهد الوضع ذكرها أو
ذكر توابعها عند قصد فهم حصة خاصة ، ولو قصد فهم حصة من طبعى (ابد)
- مثلاً - كما له مادته "و ماء البئر ، برره بقوله : . ما كالم له مادة لا ينفع
بالملزاقه ، أو . ماء البئر معتصم . فكلمة اللام في الاول وهيته الاضافة في الثانى
بدلان على ان المراد من الماء ليس هو الطبيعة سارية لى كل فرد ، ان حصوص
حصة مه

ولا فرق في ذلك من ان تكون الحصص موجودة في الخارج أو معدومة ،
ممكنة كانت أو متمنعة . ومن هنا نصح استعمالها في صفات الواجب تعالى
والاشراعات كالامكان والامتناع ومحورها . ولا اعتبارات كالاحكام الشرعية
والعرفية ولا لحاظ عمية في الين مع ان تحقق النسبة في تلك الموارد حتى بمقاد
(هن السبيلة) مستحيل . راجح نصحة هو ان الحروف وضع لافادة تصديق المعنى في
عالم مضمومية مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو معدوماً . ممكناً كان
أو ممسأفاها على جميع المقايير يدل على تصديقه وتخصيصه حصوصية ما على نسق
واحد . ولا فرق بين قولنا : . ثبوت القيام لريد ممكن ، و . ثبوت القدرة لله تعالى

(مختصرات في الأصول)

صوري . و . ثوب ' لو حود شريك لباري مجمع ، فكلمة (بلام) في جميع ذلك استعمال في معنى واحد وهو حصص مدحوظا خصوصية ما في عام للمعنى بلا نظر لها الى كونه محكوما . لامكان في اخرج أو ضرورة أو دلا مباع . فان ذلك اجنى عن ما لو . ومن هذا يكون . سمع في واحد والممكن والمجمع على نسق واحد بلا لحاظ رعاية في شيء منها .

لعمري انما تحدث الضيق في مقام الاسباب والدلالة ، وإلا ابقى المفهوم الاسمية على احد مع وسعها . وهذا غير كون صديقه بشارية ، ودمري بين لا يندرية . معنى ولا عامية ذلك المعنى . واما حسب هذه الثوب فهي تكشف عن تعلق قصد المتكلم بإفادة صيق المعنى لاسمي . فما . معنى فيه حرف ليس . لا الضيق في عام المفهومية من دون حد . ستة حجة حتى في الميرد للممكن كما في الجوهر والاعراض فصلا . ما يستحيل فيه عقوق . ما كما في صفات الواجب تعالى وما شاكلها .

وعلى اعمه حيث ان الاعراض تخلف . خلاف الاشخاص ولا زما . وحالات فاسمها من مقتضى عهدتها انسانية يعهدون . من كلوا بالحرور أو ما يشبهها عند تعلق اعراضهم بتفهم حصص المعاني وتصيقاتها ، فلو ان احداً تعلق عرصه بتفهم الصلاة الواقعة بين روائ الشمس وعروها يبرره بقوله . الصلاة فيما بين الحدين حكمها لدا ، وهكذا .

ومخصص ما . كانه في المقام هو . المقام . لإسميه . وإن كان بعضا أوسع من بعضها الآخر مثلا مفهوم (الممكن) أوسع من مفهوم (لو حود) وهو أوسع من مفهوم الجاهر . وهكذا إلى أن ينتهي الى مفهوم لا يكون معه مفهوم آخر ، ولكل واحد منها نص محصور يدل عليه عند الحاجة إلى تفهيمه . لأن حصصها أو حالاتها غير المتناهية . لم يوضع باراء كل واحدة منها لمط خاص . يدل عليها عند الحاجة وذلك لعدم ما فيها . فبدأ ما هو لدى يوجب فادنها في الخارج ؟

و ليس ذلك إلا لخروج أو ما يشبهها ما خريف مدى هدماء من أن أو اصع تعهد
ذكر حرف خاص عند قصد تفهم حصة خاصة من المعنى ، في كل مورد قصد ذلك
حين مرره حرفاً من الحروف على اختلاف الموارد و مقامات .
يتلخص نتيجة ما ذكرناه في أمور .

الأمر الأول . أن المعاني الخرفية تباين الإسمية دائماً لا اشتراك لها في طبيعي
مع واحد ، فكلها متباين بها عند دمجها وهي مستقلات في أنفسهم ولا جامع بين
الأميرين أصلاً .

الأمر الثاني : أن معانيها ليست بحدادية ، ولا نسبية خارجية ، ولا دعراض
نسبية رصفية . من هي عبارة عن صفيات نفس المصنوع لإسمية في عالم منهجية
وتقييد بها تقييد خارجة عن حقائقها بل هي أي أنها موجودة في الخارج أو
معدومة بمكة أو معدومة . ومن هنا فها . إن سنها في واحد و الممكن والممتنع
على نسق واحد .

ولدى دعائي إلى احتياط ذلك القول أسباب أربعة .

(السبب الأول) . تطلال سائر الآراء و الآراء .

(السبب الثاني) . أن معنى الذي . كما أنه مشترك فيه من جميع موارد استعمال

الحروف من واحد و الممكن و الممتنع على نسق واحد . وليس في معاني الأخر
ما يكون كذلك كما عرفت .

(السبب الثالث) . أن ما سلكناه في ما أوصع من أن حقيقة الوضع هي .

(التعمد وإسباب) . يسبح الإجماع بذلك لقول لا محذور ضرورة أن متكلم إذا قصد
تفهم حصة خاصة مدى شيء بمرره مداس المعروف لا الحرف أو ما يقوم مقامه .

(السبب الرابع) . موافقة ذلك لمدادان ومطابقه لما ارتكز في الأدهان .

فإن الناس يستعملونه للإفاده حصص المعاني وتصديقاتها في عالم المعنى ، عفاً عن
وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقق النسبة بينها أو عدم

إمكانها . ودعوى أعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح اوحداً وابتداهة كلاً لا يحى . فهذا يكشف قصصاً عن أن الموضوع له الحروف ذلك المعنى لا غيره .
الأمثلة . أن معانيها جميعاً حكاية ومع ذلك لا تكون إحطارية ، لأن ملك إحطارية المعنى الإستقلالية الذاتية في عالم المفهوم والمعنى وهي غير واجدة لذلك الملك . وملك حكاية المعنى نحو من الثبوت في علم المعنى هي واجدة له . فلاملازمة بين عدم كونها إحطارية وكونها إيحادية كما عن شيخنا الأستاذ . قدس .
الأمثلة الرابع . في نقض الاختيار بين رأينا وسائر الأراء :

يتمتع رأينا عن القول بأن معاني الحروف إيحادية في بقطة واحدة وهي أن المعنى الحرفي على ذلك لرأى ليس له واقع في أى عالم ما عدا التراكيب الكلامية . وأما على رأينا فهو واقع وهو عالم المفهوم وثابت فيه كالمعنى الإيماني ، بية الأمر بثبوت تعلق لا استقلالي .

ويتمتع عن القول بأن الحروف وصفت بآراء المسب والروى بقصة واحدة أنصاً وهي أن المعنى الحرفي على ذلك لرأى مسيح وحوه خارجي وهو وجود لا في نفسه ولذا يخص بالخواهر والاعراض ولا نعم الواح والمتمتع ؛ وأما على رأينا فالمعنى الحرفي مسيح مفهوم ثابت في عالم المصهومية ويعم الواح والمحكم والمتمتع على نسق واحد .

ويتمتع عن القول بأن الموضوع لها الحروف هي الاعراض النسبية في نقطتين :
(النقطة الأولى) . أن المعنى الحرفي على ذلك لرأى مستقل بالذات ، وأما على رأينا فهو غير مستقل بالذات .

(النقطة الثانية) : أن المعنى الحرفي على ذلك لرأى مسيح مع يخص بالخواهر والاعراض ولا يعبر عنه ، وأما على رأينا فهو مسيح مع يعبر عنه جميع . هذا تمام الكلام في القسم الأول من الحروف .

وأما القسم الثاني من الحروف وهو ما يدخل على المركبات اتامة أو ما في حكمها - كمدحول حرف (لدهاء) فانه وإن كان مفرداً إلا أنه يفيد فائدة بامة -

لحال حال الحمل الانشائية بيان ذلك أن نحن على قسمين . أحدهما انشائية والثاني خبرية . واشتهر بينهما أن الأولى موضوع لاتحاد المعنى في الخارج ، ومن هنا فسروا الإشاء بيجاد ما لم يوجد . والثانية موضوعة بدلالة عن ثبوت النسبة في الواقع أو بغيرها .

والصحيح - على ما سياتى بيانه - أن حجة الانشائية وصحة بدلالة على قصد امتكلم بإررار أمر نفسى غير قصد الحكاية عند إدراكه تفهيمه . وهذه الخبرية موضوعة للدلالة على قصد امتكلم الحكاية عن الواقع ثوباً أو بغيراً .
توضيح ذلك . أن هذا المقدم من الحروف كاتمة الانشائية ، عن ثبوت وضع للدلالة على قصد امتكلم بإررار أمر نفسى غير قصد الحكاية عند قصد تفهيمه :
لحروف النداء كـ (يا) - مثلاً - وصعب لإررار قصد مدد وجهه يحط إلى ،
وحروف الاستفهام موضوعة لإررار طلب إجابة . وحروف التثنية موضوعة لإررار التثنية . وحروف الترجى موضوعة لإررار الترجى وكذا حروف التشبيه ونحوها .

وسمى آخر : أن وضع هذا القسم من الحروف يثبت المعنى أيضاً من نتائج وثمرات مملوكها في مساله لوضع ، فإن لازم القسم هو أن لا يتم هو تفهيم كل متكلم بأنه متى ما قصد تفهيم معنى خاص فكلم سقط محض . فاسقط مفهيم له ودان على أنه أراد تفهيمه به . فلو قصد تفهيم (ع) فكلم سقط خاص وهو كلمة (ليت) ، ولو قصد تفهيم (ترجى) فكلم بكلمة (أمن) وهكذا فالواضع لعدم ذكر هذا القسم من الحروف عند إدراكه إررار أمر من الأمور النفسية من تسمى والترجى ونحوها .

ومن هنا يظهر بطلان ما عن شيخنا الأستاذ - قدس - من أن معاني هذه الحروف أيضاً بحدادية . ووجهه ما تنبأ لك من أن معانيها ثلثة في عالم المفهومية كمعاني الحمل الانشائية ؛ ولا فرق بينها من هذه الجهة . فالنتيجة هي . أن حال هذا

القسم من الحروف حال احسن الاشائية كما أن تقديم الأول فيها حال الهيئات النافضة . هذا تمام الكلام في المقام الأول

وما الكلام في المقام الثاني وهو . (أ) الموصوع له في الحروف عام أو خاص ؟ فيتضح مما بيانه في المقدم الأول . فان نتيجة ذلك أن الموصوع له فيها خاص والوضع عام . ما في الطائفة الأولى فلاهاهم رصع . ومعهاهم تصنيفات والنحوصات لأنها من المفاهيم الاسمية الاستقلالية في عالم مفهوميتها ، بل لو قلنا وحقيقها . أي ما هو داخل الشائع نصيبه ونحوص . ومعهاهم ايضاً هذا الحمل نصيقاً وإن كان لذلك داخل الأولي الذي . بعد لا بد من أحد تلك المفاهيم هو ان المعروف والانه للداخل أفرادها ومصاديقها . محالاً حتى يمكن الوضع بارائها .

وتعبر آخر . انه كما لا يمكن أن يكون وضعها خاصاً كالموصوع له لما تقدم من أن حصص المعنى الواحد غير متناهية فصلاً عن المعنى تكثيرة . فلا يمكن تصور كل واحد منها على وجه التفصيل ، كذلك لا يمكن أن يكون الموصوع لها عاماً كالوضع ، فانه لا يعقل ذلك إلا أن رصع لمفاهيم النحوصات وتصنيفات : والمعروض أنها من المفاهيم الاسمية ونسب من المعاني الحرفية : شيء . ولا جامع مقول بين أفراد التصيق وأبحاثه لوضع بارائه . فلا بد حينئذ من أن يكون الموصوع له فيها خاصاً والوضع عاماً ، بأن نقول : إن كل واحد من هذه الحروف موصوع لسنج خاص من التصيق في عالم المعنى . فكلمة (في) لسنج من التصيق (وهو سنج التصيق الأولي) . وكلمة (على) سنج آخر منه (وهو سنج لتصديق الاستملاق : وكلمة (من) سنج ثالث منه (وهو سنج التصيق الابدائي) وهكذا سائر هذه الحروف .

ومن هنا يظهر أن الموصوع له في الهيئات النافضة كهيئات المشتقات وهيئة الإضافة والتوصيف أيضاً من هذا القبيل . يعني أن الوضع فيها عام والموصوع له خاص . لما عرفت من عدم الفرق بينها وبين هذه القسم من الحروف . أصلاً .

وما القسم كذا مفادك كذلك ضرورة أن الحروف في هذا القسم لم توضع لمفهوم النحل والرحى وتشبيه ونحوه . لأنها من مصاهير الاسمية لاستقلالية . على أن لأربعة أن يكون كلمة عن مراداً فقط للرحى . وكلمة ليب مراداً للفظ لب . وهكذا . وهو صريحاً ، كما أنها لم توضع لأراء مفهوم إرار هذه المعاني ، فإنه أيضاً من المصاهير الاسمية ، بل وضعت لما هو مأخوذ شائع إرار للتعني والرحى والاستعانة ونحو ذلك . لا جامع . في بين مصاديق الإرار وأفرده ليكون موضوعاً . . . لك الجامع . ولا حل . لك في هذا القسم أيضاً يكون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً . على أن واضع تصور مفهوم عاماً كإرار النقي . مثلاً . فوضع كلمة ليب بار . أفرده ومصاديقه . وتعمده أنه متى ما قصد تقويم النقي يتكلم كلمة (لب) . وهكذا . هـ تمام الكلام في تحقيق المعاني الحرفية والمفاهيم كذويه وما يسببها .

الانشاء والاحبار

قال المحقق صاحب المكافاة . هـ . بعدما احتار أن المعنى الحرفي والاسمي متحدان باداء وحقيقته وتخلعان باسناد الآلى والاستقلال : لا يبعد أن يكون لاختلاف بين الانشاء واخر أيضاً من هذا القبيل على أن طبيعي المعنى الموضوع له واحد فيهما ولا اختلاف بينهما مما هو في اداعي هـ في الانشاء قصد إيجاد المعنى ، وفي اآخر قصد الحكاية عنه . وكلاهما حارجان عن حريم المعنى . . . نوصيحه ذلك . أن نصيغ المسئلة كصيغة (لب وملكك ولبت) ونحوها تستعمل في معنى واحد مادة وهيئة في مقام الاحبار والانشاء .

أما بحسب المادة فظاهر لأن معناها لطيفي إلا بشرط وهي تستعمل في ذلك الطبيعي دائماً سواء كانت أصيثة أو ظاهريّة عليها تسعمل في مقادير الاحتمال أو لإنشاء .
وما بحسب الهيئة فلاها تستعمل في نسبة إيجاد المادة من استعمل في غير المقام
عينة كأمراً الداعي في مقام الإنشاء إنما هو إيجادها في الخارج وفي مقام الاحتمال
الحكاية عنها ، فالاحتمال يسهم في الداعي لا في المستعمل فيه .

وإن شئت فقل من لعنقه بوصفية في أحد ثم عبر العنقه بوصفية في الثاني
فإنها في أحسن الاشياء تخص بما إذا قصد منكم إيجاد المثل في الخارج ، وفي حين
الخبرية تخص بما إذا قصد الحكاية عنه (١) .

(قول) ما ذكره - فده - من على ما هو المشهور بينهم ، بل المناسم عليه
من أن الخبرية موضوعة لشبّه نسبة في الخارج أو عدم ثبوتها فيه ، ومن
طائفة النسبة بسلامة نسبة الخارجية فصافته ولا فكاكة ، وإن أحسن الاشياء

(١) - قد أورد عليه بعض الأنظم فده - على ما استدل إليه بعض مبرري بحثه
من أن لازم مفهوم لإنشاء ، قصد لإيجاد موضوع الخبر بقصد احكاية ، يكون الكلام الصادر
من منكم ، ولم يقصد به أحد الأمرين لإنشاء ، لا خبراً ، وهذا قصد لا يحصر الكلام
الذي يصح السكوت عنه فيها ، وإن لم يكن فاقصد لأحدهما ، هذا أولاً .

وثانياً لزم تعليق قصد بقصد في مقام إثبات ، وإيجاد ، لأنها إعلان اختياريان
تحت جهة من قصد ، وخبر من أن ما قصد سابقاً عليه مقوماً لها فيلزم تعقده به ، وهذا
خلاف الوجدان والبرهان .

والأكثر لا يمكن المساعدة عليه فلا بد من كره أولاً ليدل عليه أن الكلام المفيد الذي
يصح السكوت عنه لا تنفك عن قصد الحكاية أو الإنشاء كما هو ظاهر .

ويذكر على ما ذكره سابقاً ، من معنى على أحد الإرادة في المعنى موضوع له والمستعمل
فيه ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فالمراد بموضوع به على ما هو عليه من الإحلاق والسعة
من دور تقييده بقصد حكاية وإيجاد ، هي ما حوذه في العنقه بوصفية على أنها
تقيدت في الإنشاء بقصد الإيجاد في مقام الاستعمال ، ويقصد احكاية في الاحتمال .

موصوعة لا يمتد المعنى في الخارج الذي يعبر عنه بالوجود الانشائي . كما صرح
- قبله - به في عدة من الموارد وقال ان الوجود الانشائي نحو من الوجود ، ولذا
لا تنصف مصدر أو بالكذب ، فانه على هذا لا مانع من أن يكون المعنى واحداً
في كتبا مختلفين ، وكل الاختلاف بينهما من ناحية الداعي إلى الاستعمال .

(اقول) - يقع الكلام هنا في مقامين :

المقام الأول - في الجملة الخبرية .

والمقام الثاني - في الجملة الانشائية .

أما الكلام في المقام الأول - فالصحيح هو ان الجملة الخبرية موصوعة
للدلالة على قصد الحكاية و لا جبار عن اثبوت أو النفي في الواقع ، ولم توصع
للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها - وذلك مبني :

(السبب الأول) - انما لا يدل على ثبوت النسبة جرحاً أو على عدم ثبوتها
و هو طناً مع قطع النظر عن حال اخر وس لقرائن الخارجية مع ان دلالة اللفظ
لا يثبت عن مدلوله الوصفي بقانون الوصف ، إلا لم يبق للوصف فائدة ، فإذا
فرص ان ثمة ما هي لا يدل على تحقق النسبة في الواقع ولا كاشفة لها عنه - أصلاً -
حتى ظناً ، فإما كون الهيئة موضوعاً لها - بل يصح ذلك لو أنها لا تصدر من
أوصاف الحكيم - نعم انما وإن كانت عند إطلاق توجب تصور الثبوت أو النفي
في الواقع . إلا انه ليس مدلولاً للهيئة ، فان التصور لا يكون مدلولاً للجملة
التصديقية والصحة . وعلى الجملة ان قانون الوصف والتعهد يقضي عدم تحلف اللفظ
عن الدلالة على معناه الموضوع له في نفسه فلو كانت الجملة الخبرية موصوعة بدلالة
على النسبة الخارجية لكانت عليها لا محالة .

(السبب الثاني) - ان الوصف على ما سلكناه عبارة عن التعهد والالتزام
النفسي ، ومقتضاه تعهد كل متكلم من أهل أية أمة انه متى ما قصد تفهيم معنى خاص
ان يتكلم بلفظ مخصوص ، فانلفظ معناه له ودال على أن المتكلم راد تفهيمه بقانون

الوضع ومن الوجه أن التعهد والإلتزام لا يعتقنان إلا بالفعل لاختياري .
 إذ لا معنى للتعهد بالصفة إلى أمر غير اختياري ؛ وبما أن ثبوت النسبة أو
 نفيها في الواقع خارج عن الإختيار فلا يمكن تعلو الإلتزام والتعهد به ، فالذي
 يمكن أن يتعلق بالإلتزام به هو ، أو قصد الحكاية في الأحكام وإقرار أمر بفساد
 غير قصد الحكاية في الإنشاء لأنها أمر من اختياريان داعيان إلى التكلم باللفظ في
 الجملة الخبرية والإنشائية .

إذا عرفت ذلك فقول . على ضوء هذا البيان قد أصبحت النتيجة من أهمية
 الخبرية لم نوصع للدلالة على ثبوت النسبة في الخارج أو نفيها عنه ، بل وصفت
 لإقرار قصد الحكاية والأحكام على الواقع ونفس الأمر .

وتوصيح ذلك على وجه أبسط . هو أن الإنسان لما كان محتاجاً في تنظيم
 حياته (المادية والسموية) إلى آلات بها يبرر مقاصده وأعماله ، وإشارة
 ونحوها لا تفي بجميع موارد الحاجة في المحسوسات فضلاً عن المعقولات فلا ماص
 من التعهد والمواضع تجعل النماط خاصة مبررة لها في موارد الحاجة ودالة على أن
 الداعي إلى إيجاد تلك اللفظ أرادته فهمها ؛ وعليه فاحتمل الخبرية محققاً تعهد
 الواقع به مما قصد الحكاية عن إثبات أو النفي في الواقع أن يتكلم بها ،
 تدل على أن الداعي إلى إيجادها ذلك ، فتكون نفسها مصداقاً للحكاية ، وهذه
 دلالة لا يملك عنها حتى فيما إذا لم يكن المتكلم في مقام التفهم ولاوده في مقام
 الثبوت والواقع إذا لم يصب قرينة على الخلاف في مقام الإثبات ، عية ما في الباب
 أن تكلمه حيث يكون على خلاف مقصدي تعهده وإقراره ؛ وأما للدلالة فهي موجودة
 لا محالة ويكون كلام المتكلم حجة عليه بناء العقلاء من جهة إقراره وتعهد .

نعم تبقى هذه الدلالة فيما دأب قريفة على الخلاف . كما دأب قريفة
 على أنه في مقام الإرشاد ، أو التحرية ، أو الاستمراء ، أو إهمل ، أو في
 مقام تعداد الحق وذكرها من باب المثال ، فإن الحق حيث لا تدل على قصد الحكاية

عن الواقع . بل تدل على أن الداعي إلى إيجادها أمر آخر غير قصد الحكاية .
ويترب على ما ذكرناه أن أهمة الخبرية من جهة الدلالة الوصية لا تتصف
بالصدق أو الكذب ، فإنها ثابتة على كلا تقديرى الصدق والكذب ، فقولنا
«ريد عاد» يدل على أن المتكلم في مقام قصد الحكاية عن ثبوت العدائين يريد .
أما ما يطابق الواقع أو غير مطابق فهو اجبى عن دلالة على ذلك بالكلية .

ومن هنا يظهر أنه لا فرق بينها وبين أصل الاشائية في الدلالة الوصية ،
فكما أن أهمة الإثباتية لا تتصف بالصدق أو الكذب . بل بها مبررة لأمر من
الأمور لخصائية ، فكذلك أهمة الخبرية فإنها مبررة بقصد الحكاية عن الواقع بقباً
أو إنشأاً ، حتى فيما لا يحاط كذب المتكلم في حواره . فاحتمل الاشائية
والإخبارية تشتركان في أصل إبرار والدلالة على أمر مفساد ، وإنما الفرق بينهما
في ما يتعلق به الإبرار ، فإنه في أهمة الاشائية أمر نفسى لا يتعلق له بالخارج ،
ولذا لا يتصف بالصدق أو الكذب ، بل يتصف بالوجود أو العدم ، وفي الحملة
الخبرية أمر متعلق بالخارج فإن طاقه صادق وإلا فكاذب .

ومن هنا يتضح أن المتصف بالصدق والكذب إنما هو مدلول أهمة لا نفسها ،
وتصاف الحملة ، إنما هو تتبع مدلولها والعرض والمجاز ، ولذا لو أمكن فرضاً
لحكاية عن شيء بلا دال عليها في الخارج لكانت الحكاية بنفسها متصفة بالصدق
أو الكذب لا بحالة .

وبما ذكرنا ظهر أنه لا فرق في إبرار الحكاية بين اللفظ وغيره من الإشارة
أو الكتابة أو نحوهما ، فإن كل ذلك بالإضافة إلى إبرار الحكاية في الخارج
على نسق واحد ، كما أنه لا فرق في ذلك بين أهمة الاسمية والفعلية .

ثم ليعلم أن مرادنا من الخارج هو واقع نفس الأمر المقابل للعرض ولتقدير
أعم من الخارج والذهن . بل كل وعاء مناسب لثبوت النسبة وعدمها ، فإن موارد
استعمالات الحملة الخبرية كما عرفت لا تنحصر بالجواهر والأعراض ، بل تعم

الواجب والممكن والممتنع والأمور الاعتبارية على نحو واحد ، هذا عام الكلام في تحقيق معنى الجملة الخبرية .

وما الكلام في المقام الثاني فالصحيح هو أن اجتهاد الإنشائية موضوع لايران أمر هناك عند قصد الحكاية ولم ترصع لإيجاد المعنى في الخارج . ووجهه في ذلك هو أنهم لو أرادوا إيجاد الإيجاد لتكوين كإيجاد الجوهر والعرض فيطلابه من الضروريات التي لا تقل التراجع ، بل هذه أن الموجودات الخارجية شتى أشكائها وأنواعها ، ليست مما توجد بالإشياء ، كيف والاعراض ليست واقعة في سلسله عليها وأسبابها كي توجد بها .

والدواء الإيجاد الإيعاري كإيجاد الوحوش والحرمات أو ملكية والروحية وغير ذلك . ويرده أنه يكفي في ذلك نفس الاعتراض السابق من دون حاجة إلى القطع والتكلم به ، ضرورة أن اللفظ في اجتهاد لإنشائية لا يكون علة لإيجاد الأمر الاعتباري ، ولا وفقاً في سلسلة عتته ، فانه يتحقق بالاعتراض السابق ، سواء كان هناك لفظ يتلطف به أم لم يكن ؟

نعم اللفظ مرر له في الخارج لا أنه موجود له ، فوجوده بيد المعتبر وصماً ورفاً فله أن يعتبر بوجوده على أنه واحد وله أن لا يعتبر وله أن يعتبر ملكية مال لشخص وله أن لا يعتبر ذلك وهكذا .

وأما الاعتبارات الشرعية أو العقلانية فهي وإن كانت مرتبة على الحمل الإنشائية ، إلا أن ذلك الترتيب إنما هو فيما إذا قصد المسمى معاني هذه الحمل بها لا مطلقاً ، والمفروض في مقام أن الكلام في تحقيق معانيها ، وفيما يترتب عليه تلك الاعتبارات .

وتعبير آخر أن الحمل الإنشائية وإن كانت مما يتوقف عليها فعلية تلك الاعتبارات وتحققها خارجاً ، ولكن لا بما أنها الفاظ مخصوصة ، بل من جهة أنها استعملت في معانيها .

على كل مورد من موارد الاشياء ليس فيه اعتبار من اعتلاء أو من
الشرع ، فان في موارد الاشياء المعنى والترجي والاستفهام ونحوها ليس في اعتبار
من الاعتبار لا من اشرار ولا من اعتلاء ، حتى يتوصل بها الى نفي في الخارج
د عرفت ذلك فقول . قد ظهر مما قدمناه من احوال الإثباتية - ما على
ما يراه من ان الوصف عبارة عن التعبد والإتزام اعساز - موضوع لا راز
أمر فسمي خاص . فكل متكلم متعبد بماه حتى ما قصد برار ملك يتكلم باحتمال
الإثباتية - مثلاً - ذا قصد ابرر عباد الملكية يتكلم بصيغة تعبد أو ملكة
وإذا قصد ابرار اعتبار الروحانية يبرره بقوله روجب أو اسكب . وإذا قصد
برار اعتبار كون الماده على عهدة الخاص يتكلم بصيغة إفعال ونحوها وهكذا .
ومن هنا علمنا به لا فرق بينها وبين حتمية الحتمية في دلالة الوصفية ولا راز
الخارجي ، فكما يراه مبرره لأعساز من الإعتبارات كالمسكية والروحانية ونحوها ،
فكذلك تلك مبرره لفصل الحكاية والأخبار عن مواقع وبعض الامور
فتخصص بما ذكرناه به لا وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفاية - فده - من
ان طبيعي المعنى في الاشياء والأحوال واحد ، وربما لاختلاف بينهما من ناحية
ساعى الى الاستعمال ، فانك عرفت خلاف المعنى فيها . وفي الجملة الحبرية
شيء وفي احتمال الاشياء شيء آخر .

ومما يؤكد ما ذكرناه به لو كان معنى الاشياء والأخبار واحداً بالذات
والحقيقة ، وكان الإختلاف بينهما من ناحية الدعي ، كان اللازم أن يصح
استعمال احتمال لاسمية في مقام نصب كما يصح استعمال الجملة الفعلية فيه ، بان يقن
المتكلم في الصلاة معيد صلاته ، كما يقال انه يعيد صلاته أو انه إذا تكلم
في صلاته أعاد صلاته : مع انه من أحسن الاعطال ، ضرورة وصوح
عاطية استعمال . يدقائم . في مقام نصب اقيام منه : فانه لما لم يعبد في أي
لغة من اللغات .

نعم يصح إنشاء المادة بالخلقة الاسمية . كما في حمة ، أنت حر في وجه الله ،
أوه هند طالق ، ، ونحو ذلك .

اسماء الإشارة والضماير

قال صاحب الكنداية - قدس - يمكن ان يقال ان يستعمل فيه في اسماء الإشارة
والضماير وبحوهما ايضاً عام ، وان تشخصه انما جاء من قبل طور استعمالها ، حيث
ان اسماء الإشارة وضعت ليشار بها الى معانيها . وكذا بعض الضماير وبعضها
ليحاطب بها المعنى ، والإشارة ولحاطب يستدعيان الشخص كما لا يخفى ،
فدعوى ان المستعمل فيه في مثل هذا وهو واياك إنما هو المفراد المذكور ، وتشخصه
إنما جاء من قبل الإشارة ولحاطب بهذا الإلفاظ اليه . فان الإشارة ولحاطب
لا يكاد يكون إلا الى الشخص أو معه غير محارفة . انتهى .

والتحقيق اما لو سلمنا اتحاد المعنى الحرفي والاسمي دائماً وحقيقة ،
واختلافها باللحاط الآلى والإستقلال لم نعلم ما افاده - قدس - في المقام ، والوجه
فيه هو ان لحاط المعنى في مرحلة الاستعمال بما لا بد منه ولا عناصر عنه ، ضرورة
ان الاستعمال عمل اختياري للمستعمل فيتوقف صدوره على نصو - اللفظ والمعنى ،
وعليه فلو اضع ان يحمل الملققة الوضعية في الحروف بما اذا لوحظ المعنى في مقام
الاستعمال آلياً ، وفي الاسماء بما اذا لوحظ المعنى استقلالاً ، ولا يعدم على الواضع
ان يجعل لحاط المعنى آلياً كان أو إستقلالياً فبدأ بالتوضوع له . من هذا يعود بحث
بعد ضرورة وجوده ، وانه في مقام الاستعمال بما لا بد منه .

وهذا بخلاف اسماء الإشارة والضماير وبحوهما ، فان الإشارة الى المعنى
ليست بما لا بد منه في مرحلة الاستعمال ، بيان ذلك انه ان أريد بالإشارة استعمال
اللفظ في المعنى ودلالته عليه . كما قد تستعمل في ذلك في مثل قولنا قد اشرنا اليه

فيما تقدم ، أو فلان اشار الى امر فلان في كلامه أو كتابه . فهذه الإشارة يشترك فيها جميع اللفاظ ، فلا اختصاص لها باسماء الاشارة ، وما يلحق بها . وإن أريد بها أمر رايد على الاستعمال . فلان من أحذه في الموضوع له ، ضرورة انه ليس كالحاظ المعنى بما لا يدركه في مقام الاستعمال ، معني انه ليس شيئاً يقتضيه طبع الاستعمال بحيث لا يمكن الاستعمال بدونه . فلان من أحذه قيداً في المعنى الموضوع له ، ولا للاستعمال بدونه تمكن من الامكان .

فالصحيح في المقام ان يقال . ان اسماء الإشارة ، والصنائع وعوهمما وصعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً ، عند الاشارة والتخاطب لا مطلقاً ، فلا يمكن ايراد تفهيم تلك المعاني بدون الافتراض بالاشارة والتخاطب ، فكل متكلم تفهم في نفسه ناه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنة بهذين الامرين . فكلمة (هذا) أو (ذلك) لا يدل على معناها وهو المفرد المذكور إلا بمعمونة الاشارة الخارجية ، كالإشارة باليد كما هي الحال أو بالرأس أو بالعين ، وصحير الخطاب لا يبرر معناه ، لا مقترناً بالخطاب الخارجي .

ومن هنا لا يفهم شيء من كلمة هذا - مثلاً - عند اطلاقها مجردة عن أية إشارة خارجية ، وعلى ذلك جرت سيرة أهل المخاورة في مقام التفهيم والتفهم ، وصرح لوجدان ومراجعة سائر اصحاب افق شاهد على ما ذكرناه .

ثم لا ينبغي - من كلمة هذا أو هو انما وصعت لواقع المفرد المذكور اعني به كل مفهوم كلي أو جزئي لا يكون مؤنثاً ، لا لمصنوعه ولا لدارمه أن يكون لفظ هذا مرادفاً مع مفهوم المفرد المذكور ، مع انه خلاف الضرورة والوجدان ، وعلى ذلك فيكون الوصف عاماً والموضوع له خاصاً وقس عليها غيرهما من اسماء الاشارة والصنائع .

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

الأمر الخامس احتموا : في أن ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي وما ياسب الموضوع له ، هل هو بطبيع أو بالوضع اعني رحيص الواضع في الاستعمال لو حود عتقة من العلانق وحها . من قولان : فذهب لمحقق صاحب الكفاية - فده - الى الأول ، مدعوى أن ملاك صحة ذلك ، بالاستعمال قبول الطبع له وكونه حساً عند العرف ، وفي استعمال مجازي كان حساً بعدم وقبه انصدع السلم فهو صحيح وأن فرض أن الواضع لم يذن فيه ، من وإن منع عنه ، وإن استعمال لم يقبله اطلع فهو غير صحيح وإن أن الواضع فيه فاصلاً بمط القدم على حس الوجه واستعمله فيه صحيح وإن فرض أن الواضع لم يذن فيه ، من منع عنه هـ . وذهب المشهور الى الثاني وأن ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي من

الواضع وزرحيصه ، سواء كان مما يقبله اطلع أم لا ؟

وعلى لجنة فعلى القول الأول تدور صحة استعمال اللفظ في معنى مجازي وعدم صحته مدار حسه طبعاً وعرفاً وعدم حسه كذلك ، سواء أكان حساً ادن نوعي من الواضع بصباً أم لم يكن ؟ وعلى القول الثاني تدور مدا لوضع لتوع وجوداً وعدمه كان حساً عند الطبع والعرف ايضاً أم لم يكن ؟

التحقيق في المقام أن يقال : أن البحث عن ذلك يفتي على اثبات امرين :

(الأول) . وجود الاستعمال المجازية في الالتفاص المدولة بين لعرف

(الثاني) . احصاء الواضع لشخص واحد أو جماعة وإلا فلا مجال لهذا

البحث ، فاما اذا التزمنا أن كل مستعمل واضح حسب تعهده فهو لم يتعمد إلا بارة المعنى الموضوع له عند عدم القرينة على الخلاف . واما مع وجود القرينة فلا مانع من الاستعمال ، وحيث لم يثبت كلا الامرين فلا موضوع لهذا البحث .

أما عدم ثبوت الأمر الأول فلا مكان أن يصرح بما نسب إلى السكاك من أن اللفظ يستعمل دائماً في المعنى الموضوع له ، غاية الأمر أن التطبيق قد يكون متبهماً على التبرين والادعاء بمعنى أن المستعمل يبرل شيئاً مرة بمعنى الحقيقة ويعبره هو ويسعمل اللفظ فيه فيكون الإستعمال حقيقياً . ولا بعد فيما نسب إليه ، فإن فيه شبهة في الكلام الخارية على صبق مقتضى الحال : وهذا بخلاف مسلك القوم . فإنه لا مبالغة فيه إلا في قولنا (حيث بين قوساً) (ريد ثم) (وقولنا) (ريد حسن الوجه) أو بين قولنا (ريد أسد) (وقوساً) (ريد شجاع) مع أن مراحمه أو حدان تشهد على خلاف ذلك ، ووجود الفارق بين الكلامين .

ونظير ذلك ما ذكره المحقق صاحب الكفاية - فده - من أن كلمة (لا) في مثل قوله الطبع لا صفة لجار المسند إلا في المسند ، وما أسدس في هو الحقيقة لكنه على نحو الادعاء والمبالغة لا في هو الصفة أو السكال وإلا فلا دلالة في الجملة على المبالغة .

وقد ذكرنا في بعض مباحث أمقه المبالغة ليست من واد تكذب ولا مانع منها في ما اد اقتصها الحال .

وقد لمحص من ذلك أن ما نسب إلى السكاك من انكا المحاربي في الكلمة وإن جميع الإستعمالات نشأت أنواعها واشكالها استعمالات حقيقية أمرت إلى الحق . وعلى ذلك لا يفتي بحال لهذا البحث فإن موضوع الإستعمال المحاربي وبفروضه لا يحار في الكلمة حتى يقع البحث في أن صحته مرفقة على الأدب أو على الطبع . بل المجر حيث إن ما هو في الأساء والتطبيق وبعد الصرف في الأساء وتبريل المعنى المحاربي بمرة المعنى الحقيقي واعتباره دائماً مع ادعاء بالاستعمال الإستعمال في المعنى الحقيقي لا محالة .

وأما عدم ثبوت الأمر الثاني وما حققناه سابقاً في مبحث الوضع من أن الواضع لا يخصص شخصاً واحداً أو جماعة ولا سيما على مسلكنا من أنه عبارة عن (العلم والإتزام

الضمان) فانه على هذا كان كل مستعمل واصفاً حقيقة فلا يختص الواسع لشخص دون شخص ، وعليه فنقول ان الواسع كما تعهد بذكر اللفظ خاص عند رادة تفهيم معنى خاص دون ان يأتي بنية فريضة ، كذلك قد تعهد بذكر ذلك اللفظ عند ارادة معنى آخر . ولكن مع نص فريضة تدل عليها ، غاية الأمر ان الواسع على الأول شخصي وعلى الثاني نوعي ، وسمي به ، لك ملاحظة ان هاتين الفقرتين غير منحصرة بواحدة .

وعلى عمله فالعهد والبراءة كما هما موجدان بالقياس الى تفهيم المعاني الحقيقية ، كذلك موجدان بالقياس الى تفهيم المعاني المجارية ، فكل متكلم كما تعهد بانه متى ما قصد تفهيم معنى خاص يتكلم بلفظ مخصوص مجرداً عن القرينة ، كذلك تعهد بانه متى ما قصد تفهيم معنى مناسب لمعنى الموضوع له يتكلم بذلك اللفظ مصحوباً بالقرينة ليكون المجموع مراداً له .

وقد نتج من ذلك ، ان عدم احصاء الواسع لشخص أو جماعة لا يدع مجالاً وموضوعاً لمبحث المذكور . فانه متى على أن يكون الواسع من أهل كل لغة شخصاً خاصاً أو جماعة معينة ، يقال ان حوار استعمال اللفظ في المعنى المجارى من هو موضوع رادته أم لا ؟ وما اذا لم يكن الواسع محصوراً بشخص أو جماعة وكان كل مستعمل واصفاً فلا يحسن له أصلاً .

(الأمر السادس) : ذكر المحقق صاحب الكفاية - رحمه الله - لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ واردة بوجهه ، كما اذا قيل ضرب - مثلاً - . فمع ماض ، أو صفة كما د قيل ريد في . ضرب ريد فاعن ، اذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال فيما اذا قصد . وقد اشرنا الى ان صحة الإطلاق كذلك وحده إنما كان بالطبع لا بالوضع وإلا كانت المهملات موضوعات بذلك . فصحة الإطلاق كذلك فيها وإبراهم بوضعها لذلك كما نرى . وما اطلاقه واردة شخصه كما اذا قيل (ريد لفظ) وأريد منه شخص نفسه في صحته دون تأويل نظر . .

توصيح ذلك : ان العلاقة الخارجية بين المعنى لموضوع له والمعنى المجازي اذا كانت مقصية لارتباط اللفظ بالمعنى المجازي ولحسن الإستعمال بالطبع كانت العلاقة اندائية بين اللفظ وما استعمل فيه فانه من سح للفظ وفردته مقصية له لا بحالة فان الدائمية أقوى مراتب من علاقة الخارجية الموحدة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، واستشهد على ان هذه الإستعمالات طبيعية لا وصعية ، فصحة ذلك الإصطلاح في الالفاظ المهمة انصاً مع انه لا وضع فيها - اصلاً - فهذا يكشف قطعياً عن انه بالطبع لا بالوضع

(اقول) : تحقيق الكلام في هذا المقام هو ان - هذه - قد - ينشئ على أمرين .
(الأول) : اثبات ان الواضع شخص واحد أو جماعة معنوية ، إذ لو كان كل مستعمل واصماً لم يستعد وجود الوضع في المهملات انصاً فانه كما عهد باستعمال الالفاظ في معانيها ، كذلك قد عهد فانه متى ما أريد تفهيم نوع اللفظ أو صفة أو مثله يرزها به ولا مانع من الإلتزام بمثل ذلك الوضع وتعهد في الإلفاظ المهمة ايضاً ، فانه لا يوجب حر وجها عن الامل الى اليأس ، وذلك لان عملها باعتبار انها لم توضع لافادة المعاني ، وهذا لا ينافي ثبوت الوضع فيها لافادة نفسها .

(الثاني) : اثبات ان هذه الإطلاقات من قبل الإستعمال ، فانه دالم يكن كذلك لم يبق مجال للبحث عن انه بالوضع أو بالطبع .

والصحيح هو انها ليست من قبيل الإستعمال في شيء يارب ذلك يحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان المعاني لما كانت بانفسها لا يمكن ان يرزها في الخارج واحصارها في الأذهان من دون واسطة صرورة انه في جميع موااد الحاجة لا يمكن إرادة شخص معنى أو صورته أو ما يشبهه فان كل ذلك لا يبي بالمحسوسات فصلاً عن المعقولات والممنوعات فلا بحالة يحتاج الى واسطة بها يبرر المعاني وتختصر في لأذهان ، وتلك الواسطة منحصرة بالالفاظ ، فانها يبرر المعاني للتعهد بذكرها عند إرادة تفهيمها في مورد الحاجة وهذا بخلاف نفس الالفاظ ، فانها بانفسها قاهرة لان تختصر في الأذهان من

دون أية واسطة حية فلا حاجة الى ارادها واحصارها فيها الى آلة بها تبرز وتختصر ، ضرورة انه لو لم تختصر نفسها في الدهن واحتج في حصارها فيه الى آلة اخرى فتلك الآلة اما ان تكون لفظاً أو غير لفظ اما غير للفظ فقد عرفت انه غير واف في ايراد المقصود في جميع موارد الحاجة ، واما اللفظ فلا يقتضي الكلام الى ذلك لفظاً ويقع انه اما ان يختصر في الدهن نفسه أو لا يختصر وعلى الأول فلا فرق بين اختصار دون لفظ واختصاره ، وعلى الثاني فالاحتجاج الى لفظ آخر يقتضي الكلام الى ذلك اللفظ وهكذا فيذهب الى غير النهاية ، واما المعنى فهو يختصر فيه شريط اللفظ فالخاص أولاً في الدهن هو اللفظ وبتبعه يختصر المعنى ، فكل سماع لللفظ الصادر من المخظم ينتقل الى اللفظ أولاً وإلى المعنى ثانياً وتبعه . فعلى ضوء ذلك نقول ، قد ظهر ان اضلاع اللفظ وايراد شحبه أو بوعه أو صفه أو مثله من من قبل استعمال اللفظ في المعنى لا بالوضع اللفظي ولا بالوضع الشخصي . والوجه فيه هو أن الوضع مقدمة للاستعمال ورا المقاصد والاولاه لا تحدث أنظمة الحياة منها من (المادية والمعنوية) فتطبيقاتها وتنسيقها تثق ألوانها وأشكالها مسبقة على الوضع . فالمراد المعنوية التي تتعلق بها الاعم اص من المادية أو المعنوية لا يتكرر ارادها واحصارها في لادها انما بالجمع والمواصفة والنعمد سكر الالفاظ عند ايرادها تعبير تلك المعاني ، ولذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً .

ومن هنا ينبغي لك ان ما لا يحتاج ارادها واحصارها في لادها انما بالوضع اللفظي ولا بالوضع الشخصي . والوجه فيه هو أن الوضع مقدمة للاستعمال ورا المقاصد والاولاه لا تحدث أنظمة الحياة منها من (المادية والمعنوية) فتطبيقاتها وتنسيقها تثق ألوانها وأشكالها مسبقة على الوضع . فالمراد المعنوية التي تتعلق بها الاعم اص من المادية أو المعنوية لا يتكرر ارادها واحصارها في لادها انما بالجمع والمواصفة والنعمد سكر الالفاظ عند ايرادها تعبير تلك المعاني ، ولذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً .

وحيث ان اللفظ نفسه قابل لان يختصر في ذهن الغاطب بلا واسطة أي شيء فالوضع فيه لغو محض لا يحتاجه .

وهذا بيان احوالي لجميع الأقسام المذكورة .

واليك بيان تفصيلي بالمقياس الى كل واحد منها .

(اقول) : اما اقدم الأول منها وهو ما إذا أطلق اللفظ وأريد به شخصه كما إذا قيل (زيد ثلاثي) وأريد به شخص ذلك اللفظ . فليس هو من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء ، وذلك لأن لا يمه اتحاد الدال والمدلول ذاتاً وحقيقاً إذا شخص هذا اللفظ بـ وهو بعينه مدلول ، وهذا غير معقول .

وقد أحببنا عن ذلك التحقق صاحب الكفاية - فده - بان الدال والمدلول في المقام وان كانا متحدس حقيقة إلا أنه يكتفي بعددهما اعتباراً ولا يلزم أن يكون الدال والمدلول متعددين رأياً ، وبما أن هاتين حيثيتين واقعيتين وهما حيثية صدور اللفظ من لافظه وحيثية أن شخصه متعلق بإدته فهو من حيثية الأولى دل ومن حيثية الثانية مدلول فلا يتحد الد والمدلول من جميع الجهات .

ويرده ان هذه الدلالة أي دلالة اللفظ على به مراده مقصود وان كانت موجودة ههنا لا انها أجنبية عن دلالة اللفظ على المعنى رأساً ، بل هي دلالة عقلية سائرة في جميع الأعمال الإختيارية . فدل على صدور بالإختيارية على أنه مراد لا محالة بجهة لروء سبق لأداة على النفس لإختيارية في تمام الموارد فهذه الدلالة من دلالة المعنوي على علته وهي أجنبية عن دلالة الألفاظ على معانيها دلالية ومن ههنا قد أحببنا شيخنا محقق - فده - عن الاشكال بحواب آخر واليك

بعضه . التحقيق ان المفهومين المتصانعين لساناً متقاسين مطلقاً بل التقاس في قسم خاص من التصانيف وهو اذا كان من لتصانيف تعاد وتواف في الوجود كالأولية والمعلوية والامورة والهبوة بما قصي لبرهان امتناع اجتماعهما في وجود واحد لا في مثل العامة والمعلومية والمحبة والمحبوبة فانهما يجتمعان في الواحد غير دى الجهات كما لا يخفى والحكمة والمحكي والدال والمدلول كاذب أن يكون من قبيل انقسم الثاني حيث لا يرهان على امتناع حكاية لشيء عر بعه كما قال عليه السلام يا من دل على ذاته ذاته ، وقال عليه السلام : أنت دلتني عليك .

ولكن لا يمكن المساعدة عليه أيضاً وذلك لأن ما أفاده - قده - من أن التقارن في قسم حاصل من التعاضيف لا في مطلق المتضامين وإن كان صحيحاً إلا أنه أخفى عن محل كلامنا هنا بالكلية . فانه في دلالة اللفظ على المعنى وهي قسم حاصل من الدلالة التي لا يمكن أن تتجمع في شيء واحد ، لما يراه من أن حقيقة تلك الدلالة عبارة عن وجود اللفظ وحضوره في ذهن المخاطب أولاً وحضور المعنى ووجوده فيه نتيجة ثانياً ، فكل مخاطب من كل سامع عند سماع اللفظ ينتقل إلى اللفظ أولاً وإلى المعنى ثانياً فحضور اللفظ علة لحضور المعنى ، ومن البين لو اصحح ذلك لا يعقل في شيء واحد ، نداهة أن العلية تقتضي الانبئية والتعدد فلا يعقل علية حضور شيء في ذهن الحضور نفسه هذا بالقياس إلى المخاطب والسامع .

وأما بالقياس إلى المتكلم والمستعمل حقيقة لاستعمال أما هي عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى فكانه لم يبق إلى المخاطب إلا المعنى ولا يطرأ إلا إليه كما هو المشهور فيما بينهم ، أو عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى وممرراً له كما هو الصحيح . فعلى التقديرين لا يعقل استعمال الشيء في نفسه ، ضرورة استحالة هذه الشيء في نفسه وجعل الشيء علامة لنفسه ، فانه لا يعقلان إلا بين شئين متعايرين في الوجود . وقد تلخص من ذلك أن اتحاد الدال والمدلول في الدلالة اللفظية غير معقول .

ومن هنا يظهر أن قياس المقام بدلالة ذاته تعالى على ذاته قياس مع الفارق ، فإن سح تلك الدلالة غير سح هذه الدلالة ، إذ فيها معنى ظهور ذاتها وتجلي ذاته لذاته ، بل ظهور جميع الكائنات بشئ ألوانها واشكائها من الماديات والمحررات بدانته تعالى ، وهذا بخلاف الدلالة هنا فانها بمعنى الانتقال من شيء إلى شيء آخر . فعلى ضوء ذلك يظهر أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لا يكون من قبيل الاستعمال في شيء . فإن المتكلم بقوله (ريد ثلاثي) - مثلاً - لم يقصد إلا إحصاء شخص ذلك اللفظ في ذهن المخاطب وهو بنفسه قابل للحضور فيه ومعه لا حاجة إلى الوسطة كما مر آنفاً .

وقد يشكل على هذا ان لازم ذلك ترك القضية الواقعية من حرجين ، فان القضية اللفظية تحكى موضوعها وتحولها وتستلها عن القضية الواقعية ، وحيث قد فرص به لاموضوع في المقام للقضية الواقعية في قال القضية اللفظية فيبرهناك بحسب امرض غير المحمول والنسبة ، مع ان تحقق النسبة بدون الطرفين محال هذا . وقد أجاب عنه محقق صاحب الكفاية - فده - بما ملخصه مع أدنى توضيح وهو ان الاشكال المربور متى على ان يكون الموضوع في القضية الحقيقية يحتاج في وجوده وحضوره في الأدهان الى واسطة كاللفظ بالإضافة الى المعنى ، فانه واسطة بوجوده وحضوره وليس بمفه موضوع للقضية . بل هو لفظ الموضوع وحاك عنه موضوعية اللفظ لما هي باعتبار انه الواسطة لإحصار ما هو موضوع فيها حقيقة ، نعم هو موضوع في القضية اللفظية .

وما اذا فرص ان الموضوع في القضية الحقيقية لا يحتاج في وجوده وحضوره الى الواسطة بل كان حاله حال بقية الأفعال الخارجية والموجودات العملية فلا يلزم بخدور ترك القضية من حرجين ، ومقامنا من هذا لقيس ، فان الموضوع في مثل قوله (ريد ثلاثي) اذا ريد به شخصه شخص ذلك اللفظ الذي هو من الكيف الموضوع لا أنه عطفه ، ومن البين الواضح ان اللفظ لا يحتاج في وجوده في الدهن الى ية واسطة لا مكان إيجاده على ما هو عليه واثبات المحمول له ، وعليه فالقضية مركبة من جزأ ثلاثة الموضوع وهو ذات اللفظ وشخصه والمحمول وهو ثلاثي مع النسبة بينهما .

وتعبير آخر ان كون الشيء موضوعاً في القضية باعتبار ان المحمول ثابت له فقد يكون المحمول ثباتاً لما يحتاج في وجوده وحضوره الى الواسطة كالمعنى كما هو الحال في لقضايا المتعارفة ، وقد يكون ثباتاً لما لا يحتاج في وجوده الى الواسطة كاللفظ ، ولما كان الموضوع في المقام شخص اللفظ من جهة ان المحمول ثابت له فانه مسح حكم محمول عليه دون المعنى فلا يلزم المكدور المزبور ، فان لزومه هنا

من على أن لا يكون الموضوع هو نفس اللفظ ، وأما إذا فرض أنه الموضوع في القضية والحكم ثابت فلا محذور أصلاً .

وأما القسم الثاني وهو ما إذا أطلق اللفظ ، وأريد منه نوعه كما إذا قيل (زيد لفظ أو ثلاث) وأريد منه طبيعي ذلك اللفظ نفس من فيين الاستعمال أيضاً . بل هو من قبيل إحصاء الطبيعي في ذهن المخاطب ، لأنه فردة ، وملتكته بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعي يسرى منه إلى أفرادها ، فلوحد المتكلم في ذهن المخاطب أمرير . أحدهما شخص اللفظ الصادر منه ، والثاني صبيبي ذلك اللفظ الجامع بينه وبين غيره . ولما لم يمكن إيجاده على ما هو عليه في الخارج إلا بإيجاد فردة فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء ، فإن وجوده عين وجود فردة في الخارج وإيجاده عين إيجاد فردة ، وعليه فلا يعقل أن يحصى وجوده أفراداً في وجوده أو مبرراً له وعلامة عليه فإن كل ذلك لا يعقل إلا بين وجوده خارجاً والمفروض أنه لا اثنية في مقام فلا يمكن أن يكون وجود الفرد واسطة لإحصاء الطبيعي في الأذهان ، فإن الواسطة تقتضي التعدد في الوجود ولا نفع منه فيه أصلاً .

وقد يلحظ من ذلك أن ملاك الاستعمال لا يكون موجوداً في أمثل مقام ، بل لا يعقل الاستعمال كما عرفت . فحال المقام حال ما إذا أشار أحد إلى حبة فقال سامة فانه قد أوجد في ذهن المخاطب ما أشار به هذه أمرير أحدهما شخص هذه الحبة والثاني الطبيعي الجامع بها وبين غيرها حكم على طبيعي نسخ حكم يسرى إلى أفرادها ، فقامنا من هذا القبيل بعينه .

وعلى جهة حيث أن إيجاد الطبيعي على ما هو عليه في الخارج أو اذهن ، لا واسطة شيء يمكن من الامكان فلا يحتاج تفهيمه إلى دال ومبرر له .

وأما القسم الثالث والرابع وهما ما إذا أطلق اللفظ وأريد منه صفة أو مثله فقد يتوهم أنهما من قبيل الاستعمال ، بل لعل ذلك مشهور بينهما ولا سيما في القسم الرابع ، وكيف كان فالصحيح هو أن حال هذين القسمين حال القسمين الأولين

من دون فرق بينهما - أصلاً - ، بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمة وهي أننا قد ذكرنا فيما تقدم أن الحروف والأصوات موضوعة لتصنيفات المفاهيم الاسمية وتقييدها بقيود خاصة عن حريم - وأنها - ، فإن العرص قد يتعلق بتصميم طبيعي للمعنى الاسمي على إصلاعه وسعته ، وقد يتعلق بتصميم حصاة خاصة منه ، وقد ذكرنا أن الدن على الحصاة من إلا الحروف أو ما يحصر حذوها .

وإن شئت فقل أن الموجود انتهى ليس كالموجود الخارجي ، فإنه مطلقاً من أن مقومه كان لا يطبق على أمر آخر وراء نفسه وهذا بخلاف المصنوع لدهي فإنه ما يقاس أي الخارج عن الحق الدهن فإن لا يطبق على عدة حصص ولكن العرص يتعلق بتصميم حصاة خاصة والدن عليه كما مر هو الحرف أو ما يشبهه .

وعلى ضوء ذلك نقول : أن التكليم كما إذا قصد تصميم حصاة خاصة من معنى معين مبرره الحرف أو ما يقوم مقامه ، كذلك إذا قصد تصميم حصاة خاصة من اللفظ يجعل مبرره ذلك الحرف كما يدل على تصنيف المعنى وتخصيصه خصوصية ما ، كذلك يدل على تصنيف اللفظ ، بقيوده قيود ما ، فإن العرص كما قد يتعلق بإنشاء حد من اللفظ على ما هو عليه من الإصلاص واسعة ويحيط بمفهوم حصاة خاصة من ذلك الطبيعي كالصنف أو المش فالمراد بذلك ليس إلا الحرف أو ما يشبهه ، بلادة به لا فرق في إعادة الحروف لتصنيف من الأصناف والمعاني ، فكلمة (في) في قولنا ريد في (صرب ريد فاعل) تدل على تخصيص طبيعي لفظ ريد خصوصية ما من الصنف أو المش ، كما أنها في قولنا الصلاة في المسجد حكمها كذا ، تدل على أن المراد من الصلاة ليس هو الطبيعة السارية إلى كل فرد ، بل خصوص حصاة منها . وعلى أحسن فلا فرق بين قولنا الصلاة في مسجد أفضل من الصلاة في الدار ، وقولنا ريد في (صرب ريد فاعل) فكلمة (في) كما تدل في المثال الأول على أن المراد من الصلاة ما يقع منه في مسجد كذلك تدل في المثال الثاني على أن المراد من لفظ ريد ليس هو الطبيعة المطلقة ، بل حصاة خاصة منه من المش أو لصف .

ومن هنا نعلم أن ذلك ملاك القول بأن هذين القسمين يسا من قبيل الاستعمال
- أيضاً - لا من إمكان إيجاد المقصود معه واحصاءه في ذهن محاسب بلا وساطة
شيء فاد تعلق له من تنقيده خصوصية ما جعل الدال عليه الحرف أو ما يحنو
حدوده مثلاً أو قال أحد يد (عرب زيد فاعل) فقد أوجد طبيعي له صدر
واحصره بمسألة في ذهن محاسب وقد عني تنقيده خصوصية ما من شأنه أو
الصفى ككلمة (في) فإن هذا استعمال للمص في مثله أو صفه
فالمصلحة أن شئ من لاصفات المقدمة ليس من قبيل الاستعمال ، من هو
من قبيل إيجاد ما يمكن إداة شحبه مرة ، ونوعه أخرى ، وصفه ثالثة ،
ومثله رابعة .

ثم انه لا ينبغي أن ما ذكره الخقق صاحب الحكاية - منه - في آخر كلامه
في هذا المقام قديم ، وفيها ما لا يلائم صريحاً برأيه من ذلك ما كان المحرك في التقسيم
لا يكاد مع شخصي انفراد كما في مثل صدر فعن ماض وعريف منه وذلك لأن الفعل
الماضي أو غيره ، بما لا يقع متبداً استعمل في معناه الموضوع له وأريد منه ذلك
لا مطلقاً حتى فيما لم يسم من فيه ولم يرد معناه ، وحيث أن فيما نحن فيه لم يرد
معناه ، من أريد به عطية لا يلائم من نفس فلا مانع من وقوعه مبدأ ولا يخرج
ذلك عن كونه فعلاً ماضياً ، عية ما في أدب به لم يستعمل في معناه وهذا لا يوجب
حروجه عن ذلك ، وهذا نظر فربما صرح وضع في لغة العرب للدلالة على وقوع
الصرف في ماضى أفهم بغيرهم أحد به لا يشمل نفسه ، لانه مبدأ .

اقسام الدلالة

الأمير السادس . لا شبهة في أن الله تعالى شأنه فصل الإنسان على سائر مخلوقاته
بعممة عظيمة وهي بعممة البيان بمقتضى قوله عز من قائل : « خلق الإنسان عليه

إيمان ، وذلك لحكمة عظم الحياة (المادية والمعنوية) فإن مدنية الإنسان ما لم يطع
تستدعي ضرورة الحاجة إلى إيمان لا ريب ، المقاصد حرجاً لا تخفى نظم الحياة .
فالقناعة على إيمان بما أودعه الله تعالى في الإنسان .

دأبت على ذلك فقرون الدلالة على أقسام ثلاثة .

(القسم الأول) - الدلالة التصديقية وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ
وهي لا تتوقف على شيء ولا تكون مطلوبة لأمر ما عند عدم ما يوضح معنى تابعة له
وليس لعدم القرينة دخل فيها - أصلاً - في عالم موضوع لفظ خاص به ، مخصوص
ينقل إليه من سماعه ولو في صراح لم يكتم نص في شيء على عدم إدراكه . ولو فرض
صوره عن لافظ لا شعور وإحساس أو عن اضطكك حجر بحجر آخر . وهكذا
وعلى العمدة والدلالة التصديقية بعد عدم موضوع أمر فظهر حرج عن الأحياء .

(القسم الثاني) الدلالة التفهيمية المعبر عنها بالدلالة التصديقية - أصلاً - لاجل
تصديق مخاطب المتكلم به إذا فهم المعنى بغير وهي (عبارة عن ظهور اللفظ في
كوكب المتكلم به فاصداً لتفهم معناه) وهذه الدلالة تتوقف أيضاً على عدم ما يوضح
على آخر رايه في مقام التفهم ولم يصب قرينة متصلة على الخلاف ، بل لم يأت في
الكلام ما يصدق بقرينة ، فإنه يهدم ظهور ويوجب الاحتمال لا محالة فلم
يكن في ذلك المقام فلا ظهور ولا دلالة على الأداة التفهيمية - أصلاً - كما أن وجود
القرينة المنصبة مانع عن الظهور التصديقي . وعلى حجة هذه الدلالة تقوم تكون
مسكلم في مقام التفهم وعدم وجود قرينة متصلة في الكلام .

(القسم الثالث) - دلالة التصديقية وهي (دلالة اللفظ على الأداة
الحدية على ضيق لإرادة الاستعانة) وهذه الدلالة ثابتة سواء لعقلاء إلا أنها تتوقف
رائداً على ما مر على إقرار عدم وجود قرينة متصلة على الخلاف وإلا فلا يكون
الظهور كاشفاً عن الإرادة الحدية في مقام الثبوت ، فإن وجود القرينة المنصبة
مانع عن جحيته . والحاصل أن سواء العقلاء قد استقر على أن الإرادة التفهيمية

مطابقة للإرادة الحدية ما لم تقع قرينة على عدم التطابق . وبعد ذلك نقول قد وقع الكلام بين الأعلام في أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية أو بها الدلالة التصديقية ؟ فالمرء والمشهور بينهم هو الأول بقربان الانتقال إلى المعنى عند تصور اللفظ لابد أن يسند إلى سبب وذلك حسب ما الوضعية أو القرينة ، وحيث أن الثاني متفهم من خطورة المعنى في ذهن مجرد سماع اللفظ فينبغي الأول وذهب جماعة من المحققين إلى الثاني أي (إلى إحصاء الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية) التحقيق حسب ما يقتضيه نظر الدقيق هو القول الأول ، والوجه فيه أما بناء على ما سلكناه في باب الوضعية من به عداة عن العهد والإلتزام فهو صحيح ضرورة أنه لا معنى للإلتزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر عن لفظ بلا شعور واختيار . بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بأخر وهكذا ، فإن هذا عن احتياي فلا يعقل أن يكون طرفاً للعهد والإلتزام . وعليه فلا مناص من الإلتزام بتفصيل العلاقة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإدراكه . سواء كانت الإفادة تفهيمية محضة أم حدية أنصاً ، فانه أمر اختياري فيكون متعقلاً للإلتزام والعهد .

وعلى آخره قد ذكرنا سابقاً أن اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية لازم حتى للقول بكون الوضعية معنى العهد والإلتزام . وأما الدلالة التصورية وهي لا يقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهي غير مستندة إلى الوضعية . بل هي من جهة لانس الحاصل من كثرة الإستعمال أو من أمر آخر ، ومن ثمة كانت هذه الدلالة موحودة حتى مع تصريح الواضع باحتصاص لعلاقة الوضعية بما ذكرناه . بل إن الأمر كذلك حتى على ما سلكه القوم في مسألة الوضعية من أنه أمر اختياري ، فإن الأمر الإختياري يتبع العرص الداعي إليه في السعة والصيق فالرائد على ذلك لعمد محض ، ولما كان لعرص الباعث الوضعية على الوضعية قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آلة لإحصاء معناه في ذهن عند إرادة تفهيمه فلا موجب لجعل لعلاقة

الوصفية واعتبارها على الإطلااق . حتى في نفي نفيها عن لفظ من غير شاعر
كأنتم والمحزون ومحوها فان اعتباره في أمثال هذه الموارد من لغو الظاهر
وان شئت فقل حيث ان العرض المانع على الوصف هو زار المقاصد
ولا غراض . حاشا فلا محالة لا يدسعة الوصف عن سعة ذلك العرض ، فانه امر جلي
واختياره بيد الخاضع له تقييده بما شاء من القيود . دعى الحاجة الى ذلك ، وما
ن امرض في مقام قصد فهم فلا محالة نحن لعمقه الوصفية بصورة ارادة لتفهم
ودعون مصادمة حصر للدلالة الوصفية ، بالدلالة التصديقية ببداهة من جهة
الانثقال الى معنى من شئ منطوق ضروري مدفوعة بما عرفت من أن ذلك
لانشغال انما هو من ناحية لاس احاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك لاس
" حية الوصف فالانشغال عادي لا وصفي

والنتيجة هي احصال الدلالة الوصفية بالدلالة التصديقية على جميع المسالك
والايراء في تفسير حقيقة الوصف من دون دور في المسألة بين رأيين . لا . .
نعم الفرق بينهم في نقطة واحدة وهي ان ذلك الاعضاء حمى على القول
بالتعهد دون غيره من الأقوال .

ولا يخفى ان مراد العلين المحققين لغو - فده - واشيخ الرئيس بما حكى عنهما
من أن الدلالة تنبسط لآراءه هو ما ذكرناه من أن العمق الوصفية مختصة بصورة
ارادة تفهم المعنى وليس مرادهما من ذلك تحيد الارادة التفسيرية في معنى الموضوع
له لكي يرد عليه ما أورد ، فالألفاظ من جهة وضعها تدعى على اربعة الافه بها تفهم
معانيها كما هو صريح كلامهم في بحث الدلالات (١) وعليه فلا وحده ذكره المحقق

(١) قال العلامة الخويسي فده - دلالة اللفظ ما كانت وصفيته كانت متعديته . ارادة
اللفظ لجاريه على قانون وضع ، فما شغل به ويراد منه معنى ما يفهم عنه ذلك المعنى
يقال انه دار على ذلك المعنى ، وما سوى ذلك معنى مما لا يتعلق به ارادة المتخصص وان كان ذلك

صاحب الكفاية - قد - من حمل الدلالة في كلامهم على الدلالة تصديقية غير الوضعية فإن تبعيتها للإرادة في الواقع ونفس الأمر واضحة فلا مجال للكلام فيها أصلاً . ومن هنا ظهر فساد ما أورده تحقيق صاحب الكفاية - قد - على حصر الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية بوجوه ثلاثة

والتي نض - لا ريب في كون الألفاظ موضوعات - معانيها من حيث هي مرادة اللفظ - ١ - لما عرفت من قصد معنى على كماله من مقدمات الاستعانة فلا يكاد يكون من فيود المستعمل فيه - ٢ - هذا مصداقاً في ضرورة صحة الحمل والامتداد في الحمل لا تصرف في الفاظ الأصناف - مع تلك كانت موضوعات لها مما هي مرادة ما صح بدونه ، سادس أن المحمول على زيد في (زيد قائم) والمسند إليه في (صرت زيد) - مثلاً - هو نفس القيام والصراف ، لا كما هو مراد - ٣ - مع أنه يلزم كون وضع عامة اللفاظ عاماً والموضوع به خاصاً ، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللفظ فيها وضع به النص ، فلهذا لا يحل أن نؤمن أحد مفهوم الإرادة فيه كما لا ينبغي ، وهكذا الحال في ظروف موضوع انتهى .

والجواب عن جميع هذه أوجه بكلمة واحدة ، وهي - تلك الوجوه باجماعها مسببة على أحد الأداة التفسيرية في المعاني الموضوع لها ، وقد تقدم أن الإرادة لم تؤخذ فيها وإن لا تحصر المذكور غير متين على ذلك ، بل هي مأخوذة

لفظ أو جزء منه بحسب تلك اللفظة أو لفظ آخر أو مادادة حتى يصح لأن يدل عليه فلا يترتب أن ذلك عليه انتهى ، شرح مخطئ الاشارات - مع ذلك تعريف المفرد والمركب قال ابن سينا ، الدلالة الوضعية تدل على مادة اللفظ الخارجية على قانون وضع حتى أنه لو أطلق وأريد منه معنى وفهم منه لفظاً أنه دل عليه ، وإن فهم منه غير ذلك فلا يقال به ذلك عليه ، وإن كان ذلك الغير بحسب تلك اللفظة أو غير ذلك أو بدرجة أخرى يصح لأن دل عليه . إلى أن قال وادفوعه هو له ضيقه وهي كون اللفظ بحث بفهم منه عند سماعه أو تحيله متوسط الوضوح معنى وهو مراد اللفظ ، انتهى ، شرح حكمه الإشراف ، باب الدلالات الثلاث

في العلة الوضعية فالعلاقة مختصة بصورة خاصة وهي ما إذا اراد المتكلم فهم المعنى باللفظ (١).

(١) وهو معنى الاعظم منه - على ما قررناه بعض مقرري بحثه على انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة الوضعية بآثارها ومحصه هو ان الانحصار يستلزم ان يكون اللفظ موضوعاً بمعنى مركب من معنى تسمى ومعنى حرقى كما راى هذا المعنى لاسمى اراده المتكلم على كونه دحوى مفيد وحروج المفيد وهذا تلافى لظهوره اصح المساهمة من الاستقراء وهو محسوس به يوجد في آية الله تعالى واحد موضوع معنى مركب من معنى اسمى وحرقى منه . وورد

(٢) اولاً ان لاختلاف بين معنى آخرى والاعنى كما عرفت اختلاف بالذات والحقيقة لا بالاعتباط فثبوت الاستقراء بمعنى آخرى حرقى ان نلاحظ استقلالاً والمعنى لاسمى معنى واحد آلياً وهو 'عريف هو - منه - يصا بدت . وعليه فالآثاره معنى تسمى وان لو حدثت له . ولا يمتنع ان المعنى لاسمى ان المعنى حرقى حتى يبرم وضع اللفظ معنى مركب من معنى تسمى وحرقى . على انك قد عرفت ان معنى حرقى كالمعنى لاسمى مدحوظ استقلالاً لا آلياً ولا وجه حيث انحصار لآثاره واحد لا اراده مفيد لاجره .

لا ان يكون مراده من معنى آخرى نفس مفيد فالآثاره لانفس الارادة ، فانه معنى حرقى وانكم مدحوظ ولا نفس موضوع لا عند الممانعة وادعيته وان معانيها متضادة المعنى حرقى لا محذور . كل جزء مفيد جزء آخر فاسمى معنى حرقى وثانياً انه لا مانع من وضع لفظ معنى مركب من معنى تسمى وحرقى . فادعيت حاجته اليه ، فاما فرض ان 'عرض' تعنى موضوع الاعتباط لسماعى ادعيته ، اراده متكلم فلا مانع من وضع الاعتباط لها كذلك . ان الموضوع احتمل ان يوضع فله ان يفيد معنى الموضوع له فيود شاء . ولا محذور فيه . والا ستمر لمعنى في كلامه - هذه - لو لم فلا بد على استحالة ذلك ان يوضع على ذلك لو سمى فاعلم ان كان الموضوع من أهل كل مع واحد أو جماعة معينين ليست له نظريته الخاصة في الموضوع أى فرض عدم جوار التحجب عنها ، إلا انه فرض في فرض .

(٣) وثانياً ، انه لا اساس لذلك الامر - 'صلاً - فانه متى على أخذ الارادة في المعنى موضوعه ، واما اذا لم يوجد فيه ايضاً ، بل كان بأحدية في العلة الوضعية فلا مجال لذلك الايراد .

والنتيجة هي أن جعل الإرادة من قبيل العلقه الوضعية لا يدع مجالاً للإيرادات
لأنها جميعاً على أحد الإرادة التفسيرية في المعاني الموضوع لها ، وقد ظهر
الأمر خلاف ذلك وإن الإرادة لم تؤثر في المعاني لا فيداً ولا حراً ، بل هي
مأخوذة في العلقه الوضعية فهي عنصر بصورة إرادة تهيئ تلك المعاني (١) نحو

(١) وأورد بعض الأعلام - فقه - على ما في كتابات بعض بلامه على ذلك بما
مقصود هو ، بل منعه لا بد من الدلالة الوضعية على أن المتكلم أراد المعنى في الواقع لأن
تخصيصه ، بل صرح لا يمكن أن يكون بغيره ، بل هو الدلالة الضرورية ، ضرورة أن السامع
شأن أن يتكلم ، بل هو المعنى وقد يفهم السامع في أحرار أن المتكلم أراد هذا المعنى
في الواقع أن دلالة أخرى كإشارة الظهور والخصية فلا يكون الوضوح وحده كافياً لأن
ذلك ، ومعها ، بل صرح بذلك بوضوح ، بل هو وعنه فلا يكون هذا عريضاً بالوضوح من الوضوح بل
الغرض منه نية مقدمة من مقدمات الإفادة .

أقول : لا شبهة في أن العرض الذي أن الوضوح ساعدت لوضوح الحكم عليه
أما هو ، بل هو مقاصد وإرادات حسابية ، بل لا الجمل والموضحة وتعمد ، بل
الآلة من إرادته ، بل هي المعنى لم يمكن أن يرادها ، بل احتلت انصاف الحياه كلها ، وذلك
يصح بوضوح ضروري ، بل هو لا بد من الاحتياج في لوضوح إذا فالتذكير به شكك
في الدقة وعلى ذلك فلا يثبت بوضوح أحد في أن تخطئ أضرار من المتكلم يدل على :
أرادت بهم معناه مقتضى قانون ، بل هو الدلالة لا تتوافق عن ما عند أحرار كون
المتكلم في مقام التفسير ، بل هي موجودة حتى في : بل هو طلب كذب المتكلم في كلامه ،
لم ينصب فربه متصلة على أنه ليس من مداه فهم

ومن هذا يظهر أن ما ذكره - فقه - من أن الإرادة هي على الخط بين الإرادة التفسيرية
والإرادة الجدية فإن الثانية تحتاج سائماً في الواقع ومقام ثبوت إلى معناه أخرى وهي
التمسك بإشارة الظهور أو الحقيقة دون الأولى .

وعلى حجة فالتخطئ مقتضى قانون لوضوح والتعمد ، بل على إرادة المتكلم بهم معناه
سواء كانت هذه الإرادة متصادمة مع الإرادة الجدية في مقام ثبوت وانواع أم كانت
على خلافها .

(وضع المركبات)

قصية الحقيقة وسبحو القوة والتقدير ، وفي مرحلة الاستعمال تخرج من القوة والتقدير الى انفعالية وانحقيق ، ولعل لاجل ذلك الاحصاء قد عير عن الموضوع له بالمعنى اعتباراً كونه مقصوداً فاعلمهم .

قد أصبحت النتيجة بوضوح : ان الدلالة الوضعية تنحصر بالدلالة الصديقية ولا تنص من الإلتزام تلك النتيجة ولا بد عينا شيء من الإرادات التي تقام ، هذا تمام لكلام في الدلالات الثلاث .

وضع المركبات

ومن البدء به ينبغي التنبية على تقدمه وهي ان نحن اذ نذكر هذا في وضع المركب بما هو مركب اعلى وضعه مجموع اجزائه من لهيئة والمادة - مثلا - في قولنا (ريد شاعر) قد وضع كلمة ريد ، لمعنى خاص وكلمة شاعر ، معنى آخر . واعني القائمة بهما المعنى ثالث ، فكل ذلك لا شكال ولا كلام فيه ، وانما الكلام في أشكال في وضع مجموع المركب من هذه المواد على حدة وانما وضع هيئة خلة فلا كلام في وضعها فنقص الحكاية والاحياء عن نوافع أو مع اوده خصوصية اخرى - ايضاً - أو لا ز امر بهما غير قصد الحكاية .

ففي ضوء هذه المقدمة قد ظهر ان الصحيح هو انه لا وضع للمركب بما هو مركب بيان ذلك هو ان كل جملة ناقصة كآب أو ناعمة لها أوضاع متعددة باعتبار وضع كل جزء حر . منه افها ثلاثة حسب ما يدعوا اليه الحاجة - مثلاً - جملة (ريد انسان) لها أوضاع ثلاثة - ١ - وضع ريد ، ٢ - وضع انسان ، ٣ - وضع الهيئة القائمة بهما . وجملة (لا انسان متعجب) أوضاع أربعة - ١ - وضع الانسان ، ٢ - وضع متعجب ، مادة ، ٣ - وضعه ، هيئة ، ٤ - وضع الهيئة القائمة بخلة . وجملة (ريد صارب عمرو) أوضاع ستة - ١ - وضع ريد ،

٢- وضع صارت مائة . ٣- وضعه . هيئة . ٤- وضع . هيئة القائمة بحملة يريد صارت . ٥- وضع . عم . ٦- وضع . هيئة القائمة بالجموع . وهكذا الى ان ربما يقع الوضع الى عشرة أو يزيد عن اختلاف الاعراض الموجبة لاختلاف المركب رباعية وقيصة . فان العرض قد يتعلق بالمركب من شئين . وقد يتعلق بالمركب من اشياء ثلاثة . وقد يتعلق بالمركب من شيء أربعة . وهكذا ومن نواضع هذه الاوضاع وفيه لافادة الاعراض والمقاصد المتعلقة بالمركبات سواء كان العرض قصد الحكاية عن الواقع . او اراد امر بقضاء غير قصد الحكاية ولا يفتي أي عرض لا يكون تلك الاوضاع واجبة لافادته . لنجاح الى وضع المركب بما هو عن هذه لافادة ذلك عرض . مثلاً . هيئة (صارت يريد) تدل على قصد حكاية عن حدوث نفس يريد بالمبدء في الخارج . كما ان جملة (ما اكرم بقوله) لا يريد ان يدل على حصر الاكرام يريد . وهذا على دلالتها على قصد الاخبار عن نفس تقوم بذلك . وهيئة (لا يريد ان يدل) تدل على التأكيد وهيئة (صارت موسى عيسى) تدل على ان موسى قاض . لعدم دال آخر لها غير تلك الهيئة . وهكذا .

وعلى اوجه هذه الكلمة من ما اردتهم خصوصية من الخصوصيات واوراها في الخارج يمكن من ذلك هيئة من هيئة . وعليه فمما بحاجة الى وضع المركب بما هو . بل هو لغو وعيب .

ومما يدل على ذلك . أن على عدم وجود وضع مستقل للمركبات تنافي . مضافاً الى لغويته انه يستلزم اقامة المعنى لواحد مرتين ولا يتقبل اية بدلتين . وذلك لحرص تعدد الوضع ليس يقتضي تعدد لافادة والانتقال . وهذا كما اذا اكلم الانسان بمقط ندر مرة . وكلت لحاظ والعرفة والساحة اخرى . فانه لا يريد حيث . في لا يتقبل الى المعنى يكون مرتين بعينه بها طوليان . وما في مقامها هو التزمنا بتعدد الوضع ليرى الالتزام بعرضية الاسقاليين . وذلك لان

للمركبات بما هي لو كان لها وضع ولا محالة كان . صعباً لا فائدة ما استفاد من مجموع
الهيئة و . مدة في حله . لعدم معنى آخر على العرض . وعليه فلزم الإلتزام
بعرضية الإلتفاتين . محقق كل من الذات في عرض تحقق الآخر ، وهذا بخلاف
الموحدان كما هو واضح . ومن هذا لم نجد عائلاً نهياً . كل ان مالك قد يسمي
القول به في بعض . ولكن من الممكن هو بأن يكون 'براع' فظياً ان يكون
مراد اقبال بالوضع وضع هيئة المركب لا هو نفسه .

ومن هنا ظم أن ما ذكره أهل الأدب من قسم آخر إلى اتحاد في المفرد
والى اتحاد في المركب غير صحيح . وذلك لأن الاستعمال آخرى . مع وجود موضوع
له وهذا عرض عدم موضوع له للشيء فلا يعقل اتحاداً منه وقد عرف المركب بما
هو لم يوضع شيء . ومع ذلك كيف يتصور اتحاد فيه .

نعم يجوز تشبيه مركب بالمركب كما في قوله سارث وعلال (منهم كثر أنسى
استوفد ماراً) وكذا يجوز الكفاية في المركب كما في قولهم (أترك تقدم رجلاً
وتؤخر آخرى) فهو كفاية عن التردد الحاصل في نفس الموضوع لذلك .

الوضع الشخصي والنوعي

فسموا . الوضع إلى نوعي كوضع الهيئات . أو شخصي كوضع المواد .
ولا يخفى أن المراد بالوضع الشخصي ليس وضع شخص اللفظ الصادر من
المتكلم . فإن شخصه قد تقصى وانعدم فلا يمكن إعادته . وما صار منه ثانياً
هو مثله لا عينه . بل المراد منه وضع اللفظ بوحدة لطبيعية وشخصيته الذاتية
في قبالة وضع اللفظ بجماعه لغوائى ووحدة لاعتبارية . هذا .
وقد يشكل على ذلك أن ملاك شخصية لوضع في المواد أن كان وحدة كل

و حدها منها طبيعة و دأ و امياريها عن مادة حرة مدتها فهو بعينه م ح د في الهيئات . فان كل هيئة نفسها و شخصها متارد عن هيئة اخرى - مثلاً - هيئة (فاعل) مثلاً - . ما عن سائر احيات فلها وحدة صيغية و شخصية دائية ، وان كان مارك بوعه الوضع في احيات عدم اختصاص الهيئة بمادة دون مادة فهو موجود بعينه في مواد - مادة عدم اختصاص المادة بهيئة دون هيئة اخرى - مثلاً - مادة (ص - ب) كما هي موجودة في (ص - ب) كذلك موجودة في (ب - ص) . و (مض - و) و نحو ذلك من الأوراد ، فلا فرق بين الهيئة والمادة ليكون وضع الاولى نوعياً والثانية شخصياً .

وقد احب عبد شيجما التحقق - فده - بوجهين .

وايك قوله - ١ - . و التحقيق ان جوهر الكلمة ومدتها اعني الحروف الأصلية المترتبة المتسارعة عن غيرها دائماً أو تر بيباً أمر قان للحاظ و اضع نفسه فيلاحظ بوحده الطبيعية و توضع لمعنى . بخلاف هيئة الكلمة ، فان الرتبة لمكان - مداحها في المادة لا يعقل ان يلاحظ نفسها لاسماحها عية الاندماج في المادة ، فلا استقلال لها في الوجود الحاطي كما في الوجود الخارجي كالمعنى الحرفي ، فلا يمكن تجريدها ولو في الدهى عن المواد ، فلذا لا جامع ان لها كحقائق النسب ، فلا محالة يجب الوضع لاشخاصها بجامع عما ان كقولهم (كل ما كان على رتبة فاعل) وهو معنى بوعية الوضع أى - الوضع لها بجامع عنوان لا شخصيتها الدائية -

٢ - او لمر د ان المادة حيث يمكن حاطها فقط فالوضع شخصي ، و اهيئة حيث لا يمكن الحاط ، فقط إلا في صم مادة فالوضع لها يوجب اقتضاره عليها فيجب ان يقال (هيئة فاعل وما يشبهها) وهذا معنى بوعية الوضع أى - لا هيئة شخصية واحدة بوحدة طبيعية بل لها ولما يشبهها فدير - انتهى .

وما افاده - فده - من الجواب في عية المتانة و خاصته ان كل مادة يمكن الوضع ان يلاحظها بشخصها و بوحدها الطبيعية - مثلاً - فط (الاساس) أو مادة

(ص د ب) يمكن ان يلاحظه لشخصه وبوحده ويوضع لمعى فلو وضع لا محالة
يوحى الاقتصاد على ذلك المادة أو ذلك اللفظ فلا ينحل الى اوصاع عديدة ، فيكون
نظر الوضع الخاص والموضوع به الخاص . وهذا خلاف احيث . فانها حيث
لا يمكن ان تلاحظ بشخصها وبوحدها الذاتية بدون مادة ما يجب أن نوضع بجامع
عنوان . ومن هنا يدخل الى اوصاع متعددة فيشت كل هيئة وضع - ص مستقل
نظر وضع اعمام والموضوع له الخاص . وهذا معنى كون الوضع فيها نوعياً أى -
ان الملحوظ حال الوضع جامع غير - ولكن لما صوع معنوي هذه العوار لانفسه
والتيحة ن الوضع يدخل الى اوصاع عديدة تتعدد اور ذلك احيث
الانواعية . وهذا معنى ان نوضع نوعى . وهذا خلاف المود . فان شخص
كل مادة موضوع - من ما . فلاحظ ذلك كال اوصع فيها شخصياً .

علامات الحقيقة والمجاز

(الأمر السابع) اهم ذكرها لتحقيق علائق .

منها - التبادر وهو - حظور المعنى فى احدى سمع اللفظ واطلاقه -
من دون لحاظ اية قرينة وعناية فى ايمن من حالية أو مقالية . ومن الواضح ان
مثل هذه التبادر معلوم الوضع لا محاله وكاشف عنه كشفاً ايماً . والوجه فى ذلك
هو ان دلالة اللفظ لا تعاو اما ان تكون دالية . أو تكون جمعية . وعلى الثاني اما
ان تكون لدلالة مع القرينة . أو بدونها .

ما الأولى فقد عرفت بطلانها على ما حققناه فى مسألة الوضع .

واما الثانية فهي حارحة عن مفروض كلامنا فى المقام فيتبين الثالثة فيدل

التبادر على الوضع .

وتعريف آخر أن مطلق تبادر المعنى من اضلاق اللفظ وفهمه منه ليس علامة لاثبات الحقيقة . بل العلامة حصة خاصة به وهي فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا معونة خارجية . وهي كاشفة عن الوضوح لا محالة . كما يكشف المعلوم عن علته وقد يورد على ذلك ما سطره لدور يانه ان من معلوم بالضرورة ان الوضوح وحده لا يكفي للتبادر ولا يكون علة تامة به . فان لما حسب للتبادر هو العلم بالوضوح لانه . فهو انشئ العلم به انشئ التبادر . فينتج ان التبادر في الحقيقة معلوم بالموضوح . فهو كان العلم بالوضوح متوقفاً عليه لدلله .

واجب عنه المحقق صاحب الكفاية - قدس - توحيد .

(الأول) . ان التبادر عند العلم بالوضوح علامة حقيقة للعلم به . فاستعمل يرجع في ذلك الى العالم بالوضوح . كما هو طريقه خارجية من نفس المحاورة في مقام استعمال اللغات الاحيائية ومعانيها . وبذلك يدفع الدور من اصله .

(الثاني) : ان التبادر وان كان متوقفاً على العلم بالوضوح لا محالة إلا ان ذلك اهم ان تكرار مكسور في حركات النفس ، وثبات في حافظة نفس كل لغة بالقياس الى لغاتهم . وهم يستعملون تلك اللغات في معانيها حسب ذلك الاركار من دون التفات تفصيلي مهم الى خصوصيات تلك المعاني من حيث السعة والضييق . فاذا حصص الالتفات مهم الى خصوصيات تلك المعاني حصص لهم العلم تفصيلاً بها ، وبذلك تحصى العبارة بين اهلين خارجين الدور من لسان .

ثم لا ينبغي ان يبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرينة لا يثبت به بالوضوح اللفظ لذلك المعنى ، وكوّن استعماله فيه حقيقياً في زمان تبادره منه . وما وضعه لذلك المعنى في زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر . فلا بد في ثبوت ذلك من التثبت بالاستصحاب القمقري الثالث بحجته في خصوصيات انطواء بقيام اسيرة العقلانية وساء أهل المحاورة عليه ، فانهم يتسكّنون بذلك الاستصحاب في موارد الحاجة مالم تقم حجة أقوى على خلافه . بل على ذلك الأصل تدور استنباط

لاحكام الشرعية من اللفظ الواردة في النكاح والسنة . ضرورة انه لولا اعتباره لا يثبت . هذه اللفظة كانت ظاهرة في تلك الامة في المعاني التي هي ظاهرة فيها . وماذا . ولكن مركبة ذلك الاستصحاب ثبت ظهورها فيها في تلك الامة . بصاً ما لم تثبت حرية على خلافه . وسمى ذلك الاستصحاب بالاستصحاب . فانه يقهقرى . فانه على عكس الاستصحاب المصطلح السائر في الامة . فان المنطق فيه أمر سابق . والمشكوك فيه لاحق . على عكس الاستصحاب المقهقرى . فان مشكوك فيه . فيه أمر سابق . والمنطق لاحق .

هذه كلها فيها ما هو حرر . وعند المعنى يسبق اليه الدهن من نفس اللفظ . واما ان لم يحرر . فثبت . واحتمل ان ظهور اللفظ مستند الى وجود قرينة داخلية . أو خارجية . فلا يمكن التمسك بالحقيقة باصالة عدم الحرية . اذ لا دليل على حجته . فانه . تمسك في راسب حجته . فاحتمل الاستصحاب . فبرده ان الاستصحاب لا يثبت الموارد غير الشرعية . ومن لظاهر ان اسناد ظهور الى نفس اللفظ من لورم عدم القرينة عقلاً . فلا يثبت باستصحاب عدمه . وان تمسك فيه سواء اعرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينة . فبرده ان سواء العرف واهل المخاورة إنما يحض عما دشت في مراد مطلبه . ولم يعم انه المعنى الحقيقي أو معنى آخر غيره . وقد نصت على . انه حرية فوجد حبيب عينا . واما اذا عم المراد وشت في ان ظهور اللفظ فيه من حبه موضع أو من جهة القرينة فلا سواء من سواء المخاورة على عدم الاعناء . فثبت القرينة . فمحض ان التمسك بالحقيقة يتوقف على احراز ان الظهور مستند الى نفس اللفظ لا الى القرينة .

(ومب) أن علامات الحقيقة (عدم صحة نسب . وذكرنا ان صحة السلب علامة المخارج . وقد عبر عن الأولى بصحة الحق . وعن الثانية بعدم صحة الحق . فيقال . نحن اللفظ بما له من المعنى الانكاري على معنى علامة انه حقيقة فيه وكاشف عن كونه موضوعاً بارائه . كما ان عدم صحة حق اللفظ كذلك على معنى علامة

لشجار . وكاشف عن عدم وضعه بارته .

والصحيح ان يقال ان شيئاً منها لا يصلح لان يكون علامة للحقيقة او الخار
بيان ذلك ان ملاك صحة الحق مطلقاً . سواء كان حملاً لاولاً ايأ . ثم كان حملاً
شائعاً صاعياً هو لاتحد من جهة ان لا يلزم حمل المباني على مبان آخر . ولغايرة
من جهة حرى حتى لا يلزم حمل اسم على نفسه . والمعيرة قد تكون بالاعضا
والمراد منه لإعتبار لموافق لتواقع لا مجرد التمرس كما في حمل الحد على الحدود .
فانهم متحدثان بذات والحقيقة . وبحسب ما بالنحاط والاعتبار اعني به
الاحتمال من جهة الاحتمال والتعصيص واتبع والتفريق - مثلاً - المفهوم من امط
الاسان . ومن جهة الحيوان انما هي حقيقة واحدة . وهذه الحقيقة الواحدة المركبة
نماه لاشترائك . وما به الامبير ملحوظة في الاسان سحو الوحد واعم . وفي احيوان
انما هي سحو الكثرة والتفريق . فحمة الواحدة في الانسان كحمة الكثرة في الحيوان
الناطق غناء موافق للواقع . ضرورة ان هذه الحقيقة الواحدة سكت لحمة عن
تلك الحقيقة بالجهة الاخرى .

وقد ذكرنا سابقاً انه يمكن تصوير شيء واحد مرة سحو الواحدة . ومرة
اخرى سحو الكثرة . وقد مثلاً سكت مفهوم الدار فانه مركب من حيطان وساحة
وغرفة أو عرف . وهذا المفهوم مدحوص سحو اجمع في لفظ لدر . وسحو التفريق
في كلمات احيوان والساحة وتعرف . وقد يكون المعايير نية والاتحاد في مراحل
عن مقام لذار كما في الحمل الشائع للصاعى مثل قولنا (ريد انسان أو كاتب) فان
مفهوم ريد غير مفهوم الانسان أو الكاتب . فهما مفهومان متغايران . وانكسهما
موجودان في الخا ح بوجود واحد . وسمى هـ - الحق - شائع لاجل شيوعه
بين عامة اساس على عكس الاول . والصاعى لاجل استعماله في صاعات العلوم
وافيستها . واد انصح ذلك فقول . ان صحة شيء من ذبلك الخليل لا تكون علامة
للحقيقة . ولا يثبت بها المعنى الحقيقي .

وتفصيل ذلك من احسن ادنى لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والمحمول دائماً ، ومعايير تهي اعتباراً . ولا نظر في ذلك الى حال الإستعمال وانه حقيقى أو مجازى - مثلاً - نحن (الحيوان الناضج) على لسان لايت ، لا على اتحاد معيبيهما حقيقة . ولا نظر فيه الى ان استعمال لفظ الاسل فيها أريد به حقيقى أو مجازى ، ومن اظاهر ان مجرد الإستعمال لا يكون دليلاً على أحقيته .

وعلى اوجه فصحة احسن ادنى مما هو لا يكشف ، لا عن اتحاد المعيين دائماً ، ودما ان استعمال اللفظ في القضية استعمال حقيقى فهو أمر آخر جنى عن صحة احسن وعدمها . نعم - على ان لاص في كل استعمال ان يكون حقيقياً لا نسب الى السيد المرتضى - فقد - يمكن اثبات الحقيقة إلا انه لم يثبت في نفسه ، كما ذكرناه غير مره . على انه لو ثبت فهو احسن عن صحة الخل وعدمها .

وكلمة حرق - صحة الخل وعدم صحته - يرحون الى عالم المعنى والمدلول ، مع اتحاد المفهومين دائماً بصح احمل ولا فلا ، واما الحقيقة واختار فهم ، يرحون الى عالم اللفظ والمدال ، وبين امرين مسافة بعيدة .

نعم لو فرض في لقضية الخمية ان المعنى قد اسفد من نفس اللفظ من دون فريفة كال ذلك علامة الحقيقة ، ولا انه مستند الى البادر لا الى صحة الخل .

وقد صحت سيحة بوضوح ان صحة ذلك احمل مما هو حمل لا تكون علامة لاثبات الحقيقة . وكذا عدمها لا يكون علامة لاثبات مجاز . بل هما علامة الاتحاد والمعايرة لا غير محتاج في اثبات الحقيقة الى اتسعت بالتبادر من الاطلاق ، او نحوه . هذا .

واما الخل اشائع تفصيل لكلام فيه ان ملاك صحته بجميع انواعه اتحاد المعيين أى - الموضوع والمحمول وحوذاً - ومعاييرها مفهوماً ، وذلك الوجود لوحد اما ان يكون وحوذاً لها بالذات ، أو يكون لاحدهما بالذات وللآخر بالعرض ، وكلية بالعرض ، فهذه اقسام ثلاثة :

أما القسم الأول فهو في حمل الطبيعي على أفرادهِ ومصاديقهِ وحمل الجنس على النوع ، وحمل المص على عليه ، ودالعكس ، فإن لموضوع والمحمول في تمام هذه الموارد متحدان في الوجود الخارجى . بمعنى وجوداً ووجوداً واحداً وجوداً لها بالذات والحقيقة - مثلاً - وجود ريد ، هو وجود الاسان ، بعينه ، لان وجود الطبيعي بعين وجود فردهِ وانس نه وجود آخر غيرهِ فالوجود الواحد وجود لها بالذات ، وإنما الإختلاف في جهة النسبة ، وكذلك الحال في قول (الاسان حيوان) أو قولنا (الاسان ناصو) الى غير ذلك . فإن المحمول والموضوع في جميع ذلك متحدان في ما يكون وجوداً لهم بالذات .

وأما القسم الثاني فهو في حمل العاوير العرصية على معروضاتها كحمل الصاحك ، أو الكاتب ، أو العالم ، أو الطبيب ، أو الأستاذ على ريد - مثلاً - فإن هذه العناوين جميعها عرصية تراعية مترعة من قيام الاعراض بموضوعاتها وليس لها وجود في الخارج . والموجود فيه نفس الاعراض والمقولات التي هي من مبادئ تلك العاوير ، ومثلاً تراعيها ، وعينه فلسفة ما به الاعداد وهو وجود ريد المتصف بتلك المبادئ الى تلك العاوير بالعرض وبخارج ، وعمتصق القاعدة لسائرة في الكائنات باجمها وهي - كل ما بالعرض لابد وان ينتهى الى ما بالذات يسمى هذا الحمل أى (العاوير على معروضاتها) الى حمل ثان ، ويدل لكلام عليه بالدلالة الإلزامية لا محالة . وذلك الحمل يكون من قبيل حمل انطبعي على أفرادهِ ، فإن في قولنا (ريد صاحت) - مثلاً - بما ن اصاحك عنوان عرصى انترعى فلا محالة ينتهى الأمر الى حمل انصحتك على اصصة القائمة ريد ، وهو من حمل الكل على فردهِ ، فبالنتيجة يرجع هذا القسم الى قسم الأول ، وان كان معياراً له بحسب الصورة

وأما القسم الثالث فهو في حمل بعض العاوير العرصية على بعضها الآخر كقولهم (الكاف متحرك الاصانع) أو (المتعجب ضاحك) وبحو ذلك . وقد انصح لك انه ليس للعاوير العرصية وجود في عالم الخارج بالذات ، بل يضاف اليها

وجود ما يتصف بها أصافة بالعرض ، ويقاوم أن ما تعرض ينتهي إلى ما بالذات
فلا بحانة ينتهي الأمر إلى حملين آخرين . أحدهم . نحن صفة الكسابة أو التعجب
على شيء . وثانيهما : نحن الحركة أو الصلحك على شيء آخر . فيدحض هذا القسم
أيضاً في القسم الأول . ولاختلاف بينهما في الصورة ، لا في الحقيقة .

فتلخص من ذلك أن مرجع جميع هذه الأقسام إلى قسم واحد وهو القسم الأول
وعلى ضوء أن الملك في صحة الخلق الشائع هو الاتحاد في الوجود الخارجي
ظهر أن صحته لا تكشف عن الحقيقة . ضرورة أنها لا تكون إمارة إلا على اتحاد
المحمول مع الموضوع حاداً . وأما استعمال اللفظ في المحمول على نحو الحقيقة
فهي لا تدل عليه . إذ ليس هذا إلا مجرد التعبير عنه بذلك اللفظ . وهو لا يزيد
على الاستعمال ، وهو أعم من الحقيقة .

نعم إذا فرض تحدد اللفظ عن القرينة . وبأنه هو المعنى كما في ذلك آية
الحقيقة فلا بد خارج عن محل الكلام بامكانية .

وعلى الوجه فلاك صحة الخلق من اتحاد خارجاً وملاك الحقيقة استعمال
اللفظ في الموضوع له فاحد الملاكين أحده عن الملك الآخر لا مكان أن يتحد
الموضوع والمحمول في الخارج مع كون استعمال اللفظ في المحمول بخارجاً وقد عرف
أن الحقيقة والحداد أمران يرجعان إلى عالم الالفاظ وصحة الخلق ترجع إلى عالم المدلول
فأشياء أحدهما لا يكون دليلاً على ثبات الآخر .

فقد أصبحت النتيجة لحد الآن كما أن صحة الخلق الأولى التي لا تكشف عن
الحقيقة ، كذلك صحة الخلق الشائع اصناعي . ومن ذلك يظهر حال عدم صحة الخلق
أيضاً حرفاً بحرف .

والحكم في قرارات بعض الاعظم - قد - أ - صحة الخلق مطلقاً ، سواء
كان ذاتياً . أم كان شائعاً صاعياً كاشفة عن الحقيقة . وأفاد في وجه ذلك ما ملخصه
أن صحة الخلق الداتي تكشف عن أن المعنى المعلوم لدى المستمع تفصيلاً ، والمعنى
المعلوم لديه ارتكازاً متحداً بالذات والحقيقة ، وذلك الاتحاد يستكشف

له تفصيلاً ان للفظ موضوع له ذلك المعنى المعلوم لديه تفصيلاً ، ولكنه - قده - استثنى من ذلك حمل الحد على المحدود ، كما في مثل (لانس حيوان ماضق) فقال ان صحة الخبر في مثل ذلك لا تكشف عن الحقيقة السعوى ، يدعى ان مفهوم (الحيوان الماضق) مفهوم مركب متصل ومفهوم لانس مفهوم مفرد بسيط . هذا في الحمل الاولى .

وما صحة حمل اشائع اصناعي فهي تكشف عن اتحاد موضوع والحمل اتحاد الطبيعي مع قده ، وذلك الاتحاد يستكشف ان للفظ موضوع لطبيعي والحوار عن ذلك قد ظهر بما تقدم فانه قد عرفت ان صحة الخبر مطلقاً رايياً كانه أم صاعياً لا تنوف على كون الاستمرار حقيقياً تكون كاشفة عنه ان ملاك أحد هما غير ملاك الآخر . فذلك صحة من اتحاد المفهومين ، ما بحسب الحقيقة واسباب أو بحسب الوجود . فالكلام كذلك صحيح احسن سواء كان التعبير عن معنى المعلوم تفصيلاً حقيقياً أم كان مجازياً ، وهذا أحسن عن صحة الخبر وعدمها أساساً ، ضرورة ان حمل الانسان على ريد صحيح سواء كان اطلاقاً من الانسان على الطبيعي المطلق على ريد في الخارج حقيقياً أم مجازياً ؟

وعلى الحالة بمجرد صحة حمل شيء على شيء عند العرف واسماء المحاور لا يستكشف منها اوصاف والحقيقة لا معمونة انتساباً ، أو نحوه . وإلا فاحسن أو حلي وطعه لا يدل على ان يرد من الاتحاد بين الموضوع والحمل نحو من اتحاد الاتحاد .

ومن الغريب انه - قده - فرق في الخبر الذي بين حمل أحد على محدود كقولك (الانسان حيوان ماضق) وبين غيره كقولك (اميت مطر) فقال ان الاول لا يدل على اوصاف ، دون الثاني . وذلك لان الاتحاد لو كان طريقاً الى الحقيقة من اتحاد الحيوان الماضق ، مع الانسان ، دلالات والحقيقة يستكشف بالضرورة ان هذا الانسان موضوع لمعنى يحسه العقل الى حريتين جزء مشترك فيه وهو الحيوان .

وحزنه آخر يميزه عن غيره وهو الناطق ، فيها تعنيها معنى الانسان ، التحليل العقلي ، كما هو شأن كل مفهوم ، بالإضافة الى حكمه العقلي . وهذا كله من الواضحات ثم لا ينبغي ان ما ذكره من ان صحة الخل عند المستعمل علامة لاثبات الحقيقة لا تحصل له ، وذلك لان الصحة في مره من حرية عن احرار املاك الخل بين المفهومين . فلابد اولاً من تصورهما تفصيلاً وحرار املاك المصحح من أحدهما عن الآخر . ثم يحتمل هنا على ذلك . والعلم الإبرتنكاري بالمعنى لا يمكن في صحة الخل ، بل لابد من الإلتفات التفصيلي .

ومما ينبغي أن (علامات الحقيقة) الاطراد ، وذكره عدم الاطراد من علاماتهم المجاز لا يعني ان المراد من الاطراد من تكرار الإستعمال في معنى ، ضرورة به اد ، صحت الإستعمال فيه مرة واحدة تصح فيه مرات عديدة ، من دون فرق في ذلك بين الإستعمال الحقيقي ، والمجازي .

ومن هنا فسر ، لإطراد شيئا الحق - فده - بمعنى آخر واليك قوله . . . مورد هذين له علامتين - الاطراد وعدمه - ما اذا أطلق لفظ باعتبار معنى كى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية ، لكنه يثبت في ان ذلك للمعنى كدلت أم لا ؟ فاداً وحد صحة الإصلاق مطرداً باعتبار ذلك الكل ككشف عن كونه من المعاني الحقيقية ، لان صحة الإستعمال فيه ، وإطلاقه على فواده مطرداً لابد من أن تكون معلومة لاحد الأمرين . اما الوضع ، او العلاقة . وحيث لا طراد لاي نوع العلائق المصححة للتحور تحت الإستناد الى الوضع ، ففسر الإطراد دليل على حقيقة وان لم يعلم وحده الإستعمال على الحقيقة ، كما ان عدم الإطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له . ولا يهم ضعف المعلول عن الغنة . لان الوضع عنه صحة الإستعمال مطرداً . وهذه العلامة علامة قطعية بو ثنت عدم اطراد علائق المجاز ، كما هو المعروف ولشاهد في جملة من الموارد انتهى وحاصله ان اصلاق لفظ باعتبار معنى كى على فرد مع القطع بعدم كون ذلك

الفرد من حيث الفردية معنى حقيقياً . أن كان مطرداً كشف عن كونه من المعاني الحقيقية : وأن لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعاني المجازية - مثلاً - إطلاق لفظ الأسد ، على كل فرد من أفراد (الحيوان المفترس) مع العلم بعدم كون الفرد مخصوصه من المعاني الحقيقية ، لما كان مطرداً كشف ذلك عن كون (الحيوان المفترس) معنى حقيقياً له : وإطلاقه على كل فرد من أفراد ، الشعاع ، لما لم يكن مطرداً ، فإنه يصح إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلي على ، الإنسان ، وعلى جملة من ، لحيوانات ، إلا أنه لا يصح إطلاقه على (ثلاثة شعاع) - مثلاً - كشف ذلك عن كونه من المعاني المجازية .

نعم أن إطلاق لفظ ، شعاع ، باعتبار هذا المفهوم الكلي على جميع أفراد حيث كان مطرداً كشف هذا عن كون ذلك الإطلاق حقيقياً . ولكن الصحيح أنه لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لأن المراد من الاطراد كما لا يمكن أن يكون تكرار الإستعمال ، لما مر ، كذلك لا يمكن أن يرد به التكرار في التصديق أى تطبيق المعنى على مصاديقه ، وإفراده بيان ذلك أن الإطلاق الطبيعي على أفراد والكلي على مصاديقه أمر عقلي ، واجنى عن الإستعمال بالكلية ، فلا يعقل أن يكون المعنى كياً ومع ذلك لا ينطبق على تمام أفراد ومصاديقه ، ولا يصح إطلاقه عليها ، فهذا من الواضحات الأولية وغير قابل للنزاع فيه أصلاً .

وما عديم انطباق بعض مفاهيم في بعض الموارد فهو إما أن كان من جهة صيق دائرة ذلك المفهوم من ناحية تخصصه بخصوصية ما عرفاً ، ومن الواضح أن مثل هذا المفهوم لا يطبق إلا على أفراد تلك الخاصة خاصة ، دون غيرها ، فإن سعة الانطباق وصيقه ناعان لسعة المفهوم وصيقه . فإذا كان المفهوم وسیعاً كان الانطباق كذلك ، وإذا كان مفهوماً صيقاً كان الانطباق مثله . وعلى كل فلا يعقل انطباقه على غير أفراد وعديم انطباقه إلا على بعض أفراد - مثلاً - مفهوم

• لانسان ، اذا لاحظناه بما له من لسعة والإطلاق فلا محالة يطبق على جميع افراده فلا يعقل انضمامه على بعضها دون بعضها الآخر . وان لاحظناه بما له من الخصوصية كـ العالمية ، أو ، الخاصة ، أو ، العربية ، أو غير ذلك فلا يعقل انضمامه إلا على افراد هذه الحصة ، فعند الإطراد بهذا المعنى ، أو الإصرار مشترك فيه بين المعنى الحقيقي ، والمعنى المجازى . وتنازع لسعة المعنى وصيقه - مثلاً - لفظ الماء ، في لغة العرب موضوع (بحسب السيل النارد بالطبع) مع انه لا ينطبق على كل جسم سيل بارد بالطبع ، وليس ذلك إلا من جهة ان معناه حصة خاصة منه ، لا هو على إطلاقه وسرنايه . وعليه فلا محالة لا ينطبق إلا على افراد تلك الحصة . دون غيرها . وهكذا ، وعلى ذلك لا يكون عدم الاطراد كاشفاً عن عدم الحقيقة .

ومنه نظهر ان عدم اطراد اصلاق عطف الأسد باعتبار مفهوم الشعاع على كل فرد من افراده ، لا يكون إلا من جهة ان صحة ذلك الإطلاق إنما كانت باعتبار حصة خاصة من ذلك السلكى . لا هو مطلقاً . ومن المعلوم ان ذلك الإطلاق باعتبار تلك الحصة مطرد .

فالتنتيجة لحد الآن امور :

(لاو) . ان انطباق ضيعى المعنى على افراده ومصاديقه مبرى ، واجنبى عن الاستعمال رأساً .

(الثانى) . ان سعة الانطباق ، وصيقه تانعا لسعة المعنى ، وصيقه عرفا فان نعين المفاهيم ، وخصوصياتها من حيث لسعة والصيق أمر راجع الى أهل العرف . فان كل معنى اللفظ عديم وسيعاً كان الانطباق ايضاً كذلك ، وان كان صيقاً وحصة خاصة فالانطباق تانع له .

(ثالث) . انه لا فرق في ذلك بين معنى الحقيقي ، والمعنى المجازى ، فهما على حد سواء في ذلك .

(رابع) : ان الاطراد بهذا المعنى ، وعدمه اجتنبان عن الحقيقة والمجاز

واندى ينبغي ان يقال في المقام هو ان الاطراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبء عن استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص في مواد مختلفة بحمولات عديده . مع انهاء جميع ما يحتمل أن يكون قريته على ارادة المخار . فهذا طريقة عملية تصيب سمات الاحية . واستكشاف حقائقها العرفية .

نوصيخ ذلك . هو ان من جاء من بلد الى بلد آخر لا يعرف لغاتهم ولا تصدى لتعلم اللغة السائدة في هذا البلد رأى ان أهل البلد يطقون لفظاً ويريدون به معنى . ويطقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر . وهكذا . ولكنه لا يعلم ان هذه الاطلاقات من الاطلاقات الحقيقية أو المخارية . فإذ رأى أنهم يطلقون هذه الالفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع المواد حصل له العلم . بانها معاني حقيقية . لان حوار الاستعمال معلول لاحد أمرين : اما الوضوح . أو القريته ؟ وحيث فرض انتفاء قريته من جهة الاطراد فلا محالة يكون مسنداً الى الوضوح . مثلاً - اذا رأى أحد من العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعروف . ولكنه شك في به من المعاني الحقيقية . أو من المعاني المخارية . فمن الغناء ما يحتمل أن يكون قريته من جهة الاطراد عنده من لمعان الحقيقية . ولا يكون فهمه منه مسنداً الى قريته حالية . او مقالية .

وبهذه الطريقة عالياً يسمون الاحوال والصيغ انبغات والالفاظ . وقد تحصل من ذلك ان الاطراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لاثبات الحقيقة . من ان هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة عابداً . فان تصريح لواقع وان كان يعلم به الحقيقة إلا انه بدر جداً . وأما ابتداء فهو وإن كان يثبت به الوضوح . كما عرفت إلا انه لابد من أن يستند الى العلم بالوضوح . إما من جهة تصريح الوضوح . أو من جهة الاطراد . والاول نادر فيستند الى الثاني لا محالة .

تعارض الأحوال

التخصيص ، والتقييد ، وانحاز ، والاشتراك ، والأصل .
 ذكرنا سابقاً أن هذه كلها على الأحرار فيما داوهم المعاصاة بها وحوها
 ولكم الصحيح ما ذكره المحقق صاحب الكفاية - قدس - من أن تلك
 الوجوه باحتمالها من الأمور الاستثنائية التي لا اعتداد بها - أصلاً - في باب
 الأحكام ، فإن المتن في ذلك "باب الظهور" لم يفته التي قد حوت على متضمنها
 أسيرة العقلانية في مسائل الاحتجاج والاحتجاج ، دون الاستصحاب العقيدة ،
 ولأمور أصلية ، ردم يربط عيهم ، أي أثر شرعي إلا بإدراكات موجبة بظهور
 مرفى ، حيث يعمل بأعمالهم ، لا بما لا يعني ، فلا وجه لإطالة الكلام
 في ذلك أصلاً .

الحقيقة الشرعية

لأمر السامع : في الحقيقة الشرعية الكلام في هذه المسألة يقع في جهات :
 (الجهة الأولى) قال حماسة مهم : محقق صاحب الكفاية - قدس - تظهر
 ثمرة في المسألة بحمل الآراء الواردة في الكتاب واليه كالمعاد العبادات
 ومعاملات على المعنى الشرعية ، ثم على ثبوت الحقيقة الشرعية ، وعلى المعاني
 اللغوية ، بناء على عدم ثبوتها .

وفين يتوقف في المقام ، بناء على أن ، يدعى أن الحقيقة الشرعية
 وإن لم تثبت إلا أنه لا شبهة في صيرورة المعنى الشرعية من انجازات مشهورة من
 جهة كثرة استعمال هذه الألفاظ في مثل المعنى ، وانحاز في تعارض الحقيقة مع
 المحار المشهور لوقوف ، بل مشهور على ذلك ، لا على صحة أصالة الحقيقة

تعداً كما نسب إلى السيد المرتضى - فده - وأما بناء على اعتبار الظهور فلا ظهور لها في معانيها الحقيقية هذا .

والتحقيق أنه لا ثمرة لهذه المسألة - أصلاً - وفقاً لشيخنا لاستناد - فده - والوجه في ذلك هو أن السكرى المذكورة وهي (حمل الألفاظ المستعملة في لسان الشارع على المعاني المعنوية أو الموقوفة بناء على عدم الثبوت وعلى المعاني الشرعية بناء على الثبوت) وإن كانت مصلية إلا أن الصغر غير ناسخ ، لعدم اشك في المراد بالاستعمال من هذه الألفاظ . سواء فيما ثبوت الحقيقة الشرعية أم لم يقل . فهي على التقديرين استعملت في عرف المشرعة في معاني شرعية ، إذاً لا يبقى مورد نشك فيه في المراد بالإستعمال .

وعلى أحواله أن لفظ اكتساب والصفة قد وصلت إليها من التي الأكرم عليه السلام بواسطة الأئمة الأصحاب (ع) . ومن أوضح جداً أن الحقيقة الشرعية وإن فرض أنها لم تثبت إلا أنه لا شبهة في ثبوت الحقيقة الشرعية في زمن ما ، وعليه فليس ما مورد شك فيه في مراعاة الشارع المتعارفين من هذه الألفاظ . حتى نعلم الثمرة المزبورة .

نعم لو فرض كلام وصلت إليها من أي الأكرم عليه السلام بواسطة الأئمة لأصحاب (ع) فيمكن أن يطرأ ثمرة فيه أو صرّح شك في مرده عليه السلام ، ولا أنه فرض في فرض ، وبالمصلحة أنه لا ثمرة بحث عن هذه المسألة أصلاً . بل هو بحث عسى فقط .

الخبة الثانية : قد تقدم أن الوضع على قسمين :

أحدهما : تعين .

والثاني : تعين .

أما وضع التعين في المقام من (كان 'شارع' المقدس قد قصدى الوضع صريحاً) فهو مقطوع بعدم . ضرورة أنه لو كان كذلك لبق لبنا بأسواتر ، كيف

ولم يقل حتى محرم لواحد ، وذلك لعدم مانع منه ، مع توفر ادعاء على نقله وليس نوصع كسأته الخلافه ونحوها لتوفر ادوائى هناك على احفائها وكتبتها ، دونه .

وأما الوصع التعبدى بمعنى حره ان يكون الوصع متحققاً بنفس الاستعمال كما ذكره محقق صاحب الكفاية - فده - فيقع كلامه في امكانه أولاً ، وفي وقوعه ثانياً ، فهنا مقامان :

اما الكلام في مقام لأول فقد احتار شيخ الاسلام - فده - عدم امكانه ، بدعوى أن حقيقة الإباحة - فده الله في المعنى - لقاء للمع في الخارج ، بحيث تكون لأغراض معدولة عنها ولا يمكن بسببها أن يكون الشرط أى الإباحة آياً ، وانوصع بسببها أن يكون الشرط أى الإباحة مستقلاً ، فالجمع بين الوصع والاستعمال في شيء يلزم الجمع بين المنع والى والاستقلال وهو غير معقول .

والتحقيق ان الوصع سواء كان بمعنى التعبد والالإبرام النفساني ، أو بمعنى اعتبار نفساني على تمام الاحتاد في مرتبة متقدمة على الاستعمال ، اما على الأول فواضح ضرورة ان التعبد والتعبدى المذكور مطلق خاص عند إبداء فهم مع ما يكون مقدماً على الإستعمال لا محالة من دون وفيه أن يكون له هذا التعبد مثل كلمة وصعت ، أو نحوها الدالة على التعبد لمطابقة أو يكون المراد نفس الاستعمال الدل على ذلك بالإبرام بمعنى القرينة . واما على الثاني فلا اعتبار بالمراد . أو نحوها بين لفظ خاص ومع ما مقدم على الإستعمال بالضرورة ، وان كان المراد لذلك الإعتبار نفس الإستعمال مع نصب القرينة على ذلك وكيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محالة .

ونظير ذلك الامة ، فده تارة يبررها بحججه (وهبتك) الدالة عليها لمطابقة ، واخرى يبررها بحججه (حد هذا الثوب) - مثلاً - الدالة عليها بالإبرام .

فقد أصبحت النتيجة أن حدوث روم جمع بين الجمع لآلى والاستقلال لآلى
مصدع على جميع المسالك في تقدير حقيقة الوضع . فإن الوضع أمر نفساني ثابت
في أفق نفس ، والاستعمال أمر خارج عن أفق النفس ، فالوضع سابق على
الاستعمال دائماً . بل لو لم يراع ذلك وسلك الجمع بين الوضع والاستعمال في آن
واحد لم نسل استدامه الجمع بين اللطائف لآلى والاستقلال لآلى ، فإن هذا الأمر مبین
على مذهب المشهور في مسألة الاستعمال حيث انه يرون الالتصاق في مرحلة
الإستعمال ، آلیه ، وأما على مذهب أصحابهم من أن حال اللطائف حد المعاد في
مقام الإستعمال فكأن المعاد ملحوظ استقلالاً . وكذلك الأمر ومن هنا
يلتفت مسلم إلى حصة حساب دلالة صادرة منه من كونه لغة عربية أو فارسية
وغير ذلك فلا يلزم من الجمع بين الوضع والاستعمال ، مع بين اللطائف الآلى
والاستقلال لآلى .

فقد ظهر مما ذكرناه أمكان اوضاع التعيين على أن يكون الدال عليه نفس
الإستعمال ، مع نصب القرينة على ذلك

وأما الكلام في المقادير فاعلم أن ما لا شبهة في وقوع الوضع لتعيين
على هذا النحو مخرجاً من لغة كثير بين العرب والمسلمين في وضع الاعلام
الشخصية والاعمال المسجدة ، وعليه قد عرفت ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع
التعيني على النحو المذكور في محله غير بعيد .

وما لبسنا أن أدرك الإستعمال ، هل هو استعمال حقيقي أو مجازي ؟
أو لا هذا ، ولذا ك ؟ وجهان ، بل قولان . فقد احتار المحقق صاحب الكفاية
- قدس - لا احتار الأخير ، يدعى أنه لا يكون من الإستعمال الحقيقي . من
جهة أن الاستعمال الحقيقي إستعمال اللفظ في المعنى الموصوع له ، والله وصى أنه
لا وضع قبل هذا الإستعمال ، يكون الاستعمال استعمالاً فيه ، وما به لا يكون
من الإستعمال المجازي ، فلاجل أن الاستعمال المجازي استعمال للفظ في المعنى

لنائب البيع لموضوع له ، وبعد وصاياه لا وضع فل هذا الاستعمال ، ومعه لا يمتنع المجر ، فاعصر أن لا يكون ذلك استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً ، وقد ذكرنا أن صحة الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقياً أو مجازياً ، بل وضع للاستعمال بدون أن يكون متصفاً أحدهما إذا كان حسناً عدا طبعه . وقد عرفت أن إطلاق اللقب زيادة بوعده ، ووصفه ، أو مثله من هذا قبيل هذا محض ما افاده - قدس سره - .

وقد ظهر مما حققناه سابقاً أن الإطلاقات المذكورة ليست من قبيل الاستعمال في شيء على تفصيل تقدم .

كما أن قدس سره قد ذكرناه لأن هذا الاستعمال حقيق في الأمر الموضوع له ، بانه هو الذي عرف به الموضوع في مرتبة مقدمة على الاستعمال على جميع المسالك في تفسير الوضع . وعليه فالوضع يحصى قبل الاستعمال ، فادع كان كذلك فالاستعمال استعمال في الموضوع له ، وهذا واضح .

ثم لو ثبت ما عي ذلك وسلبنا أن الوضع ليس عبارة عن مجرد أمر بشيء من تعبد ، واعتبر ملائمة ، وبم ذلك من التلزم دخل في حقيقة الوضع حراً وفيداً ، وبدونه لا يحقق الوضع ، كما هو الحال في مثل عنوان البيع ، والتجارة ، والمهنة ، والصلح ، وبشأن ذلك ، فإن هذه العناوين لا تتحقق عرفاً ولا تصدق حاشاً على مجرد الاعتناء البشري ما لم يبره في الخارج بمرور من قول أو فعل فلا راد دخل فيها حراً أو فيداً - مثلاً - عنوان البيع لا يصدق عرفاً على مجرد اعتبار التامع ملكية لبيع لرب - مثلاً - واعتبار ريد تملكه لنفسه بعرض معلوم ما لم يبره الباع خبره بعت ، أو ملكته ، ومشتري بقوله اشتريت أو قبلت ، فابيع عدة عن الأمر الاعتباري الخاص للمرور في الخارج بمرور ، وهكذا غيره ، وفيه سببنا أن وضع أيضاً كذلك فلا يكون هذا الاستعمال استعمالاً في غير ما وضع له ، والوجه في ذلك هو أنه لا يعتبر في كون

الاستعمال حقيقياً واستعمالاً في الموضوع له تقدم الوصف على الاستعمال ، من عية ما يقتضيه ذلك هو أن لا يكون الوصف مأخوذاً عن الاستعمال ، فيكفي في كون الاستعمال حقيقياً مقارنة الوصف معه زماناً ، والمفروض أن الوصف والاستعمال في مقامهما ذلك ، وأن كل الاستعمال مقدماً عليه صمماً ونية ، عتبه به حزمته أو قيده ، إلا أنه لا يوجب تقدمه عليه زماناً .

وقد يخص من ذلك موضوع أن هذا الاستعمال استعمال في موضوع له ولو قلنا بأن الوصف يتحقق بمجرد ذلك الاستعمال ، وأنه الجزء الأخير ومنتهم لتحقيقه وكيف كان فقد ذكر صاحب السكافية - فقه - ما نصه .

فدعوى الوصف التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا فرية حداثاً ، ومدعى القطع به غير محاروف فصماً ، ويدل عليه ببادر المعاني الشرعية منها في محاوراته ثم يؤيد ذلك بعدم وجود علاقة معبرة بين المعاني الشرعية وللوعية في بعض الموارد ... الخ . وهذا الذي ذكره هو الصحيح .

ثم قال - قدس سره - وهذا كله ، على كون معانيها مستخدمة في شرعاً ، وأما ما على كونها ناسية في الشرائع السابقة ، كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى : (كتب عليكم الصيام كما كتب ... الخ) وقوله تعالى : (ودين في الناس بالحج) وقوله تعالى : (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) إلى غير ذلك ، فالمعاطلة حقائق لغوية لا شرعية ، واختلاف الشرائع فيها جزء وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ، إذ لعله كان من قبل الاختلاف في المصاديق والمحقق ، كما اختلافها حسب الأحوال في شرعاً كما لا يخفى . انتهى . وهذا الذي أعاده - فقه - .

يمكن الجواب عنه بوجهين .

(الوجه الأول) : أن ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة لا يضر بثبوت الحقيقة الشرعية في شرعنا ، ضرورة أن مجرد الثبوت هناك لا يلزم التسمية بهذه

الالفاظ الخاصة . وليس في مقام إلا التعبير عنها بهذه الالفاظ في الكتاب
العزيز . ومن الواضح انه لا يدل على وجود تلك الالفاظ في شرائع السابقة ؛
بل هو لأجل قصدهم مقدم لإفادة ذلك ، كما هو الحال بالقياس الى جميع الحكايات
والقصص القرآنية التي كانت بالسريانية كما في لغة عيسى ، عليه السلام ، أو العبرانية كما
في لغة موسى ، عليه السلام ، بل من المعلوم ان تلك المعاني كانت يعبر عنها بالاصطلاح
سريانية ، أو عبرانية ، وقد نقل عنها بهذه الالفاظ الخاصة في شريعتنا
لاقتضاء مقام الافادة ذلك .

والشئ فقل . معنى الحقيقة الشرعية ليس جعل المعنى واحترامه ، بل
جعل اللفظ بارأى معنى من المعاني ولا يفرق فيه بين كون المعنى قديماً أو حديثاً في
هذه الشريعة وما يتوهم من ان الصلاة بهذه النقطة موجودة في التحليل ،
لا النقطة أخرى عبرانية أو سريانية فكما ان المعاني لم تكن مستحدثة ، فكذلك
الالفاظ التي يعبر بها عنها . مدفوع من وجود لفظ ، صلاة ، في لايجب الراجع
لا يدل على وجوده في أصله المعلوم انه لم يكن سبعة . عبرية ، هذا مضافاً الى ان
لفظ ، الصلاة ، الموجود في لايجب وسورة لم يكن بالمعنى المركب من الاجراء
واشراف والكيفية الخاصة . بل كان بمعنى الدعاء ، فالصلاة بهذه الكيفية
والاجراء واشراف والموضع مستحدثة لا محالة .

ورعنا قيل ان الالفاظ المذكورة موصوفة بارأى تلك المعاني هي (الشريعة
الاسلامية) فاعرب فيها كانوا قد تعبدوا هذه المعاني في استعمالهم . والزموا
بذكر هذه الالفاظ عند ارادة عيها ، ومن هنا كانوا ينتقلون الى معاني هذه الالفاظ
من لسان رسل هذه الايات الكريمة كقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام ، كما كتب
على من من قبلكم) وقوله تعالى . (واوصوا بالصلاة والركاة ما دمت حياً) الى
غير ذلك . وهم لا يتوقفون في فهم هذه المعاني من تلك الالفاظ ، ومن المعلوم ان
هذا يكشف كشفاً فصيحاً عن كونها حقيقة فيها قبل رسل الأكرم عليه السلام فهي

حقيقة لغوية وليس بحقيقة شرعية . والقول الكريم قد تابعهم في استعمالها .
يسكون أوقع في القوس . حيث أنهم كأيها مستأمن بالصير عنها يده
الآلفاظ الخاصة .

ولجواب عنه أن هذا وإن كان ممكناً في نفسه إلا أنه لا شاهد عليه . لأن
الآيات : لا من الروايات . ولا من قرائن الحاجة .
أما الأخيرتان فظاهر .

وأما الأولى فكذلك . لأن شئاً من هذه الآيات لا يشهد على ذلك .
فقوله تعالى : كتب عليكم الصيام . . . ح . - مثلاً - لا يدل على أن الصوم -
بلفظ الخاص كان موجوداً قبل الشريعة . غاية ما في الباب أن الآية تدل على أن
الصوم كان موجوداً قبلها . أما أنه كان يعبر عنه بهذا اللفظ الخاص فهي مكتوبة عن
ذلك . والتصريح به في الآية مباركة من جهة فنصاء مقام الافادة ذلك .

وأما السبب هذه المعاني في أهل تقوم بمحرد قول هذه الآيات فهو من
جهة أن هذه اللفظة قد صدرت عن النبي الأكرم . . . قبل برهها . ثم بعد
ذلك جاءت الآيات الكريمة في ذلك عما جاء به النبي الأعظم . . . وقد استند بهم
العرب إلى ذلك لا محالة .

(الوجه الثاني) . أما لو سبنا التسمية هذه المعاني بالآلفاظ الحقيقية الشرعية
بدون مدركها مستحدثة في شرعنا . إلا أن ثمة ثبوت الحقيقة الشرعية تترتب
على القول بثبوت الحقيقة في أصل النسخ لا محالة . ولا أثر لكون هذه المعاني
قديمة وثابتة في شرائع السابقة بالقياس إلى أثره المربوطة فضلاً . ولا يترتب على
كونها معاني حديثة أثر ماعداً التسمية . حقاً في الشرعية . فإن الثبوت في المسألة
وهي (حمل الألفاظ في استعمالات الشارع المقدس على هذه الشرعية بما على ثبوت)
لا يترتب على كون هذه المعاني مستحدثة في هذه الشرعية . إذ المراد من هذه
الألفاظ في استعمالات النبي . . . هو هذه المعاني سواء قلنا بكونها معاني حديثة

في شريعتنا أم كانت معاني ثابته في الشرائع السابقة ؟ فعلى كلا التقديرين تعهد الشارع المقدس هذه المعاني في استعماله قبل معاينها للتعوية ، كانت معاينة بالحقائق الشرعية أو بالحقائق التعوية ، فلا فرق بين التسميتين في ثمرة الراجع أصلاً .

فتدبر ان ما افاده - فقه - من توقف ثبوت الحقيقة الشرعية على كون هذه المعاني مستحدثة في هذه السريعة على تقديم تسليمه لا يترتب على ذلك أي اثر .

وما لقسم الثاني وهو (الوضع التعيني الذي يشأ من كثرة الاستعمال لا من الجعل والمواصفة) فتبونه في ركن الصادق (ع) معلوم . بل وحتى في ركن أمير المؤمنين (عليه السلام) . بل ولا يبعد ثبوتها في عصر النبي (ص) بل سابقاً ولاحقاً . لكثرة استعمال هذه اللفاظ في هذه المعاني وكثرة الاسألة التي ترد من السائلين لأسباب في مثل لفظ . صلاة . الذي هو كثر استعماله من غيره من ألفاظ العبادات .

نعم ثبوته في خصوص لسانه " " مشكل جداً ، لعدم اعم بكثرة استعماله " " على حد يوجب التعيين . وقد أشار الى ذلك الاشكال المحقق صاحب الكفاية - فقه - بقوله فتأمل .

وعليه فالروايات التي صدرت عنه (ع) واشتملت على هذه الألفاظ قد أصبحت معلومة المراد ، فانها تخص على هذه المعاني بلا قرينة . لثبوت الحقيقة الشرعية في ركنه (ع) على انه ص ، ومعه تدعى الثمرة التي كما توقعها من هذا البحث . باعتبار ان الروايات التي وصلت عن المعصومين (ع) اليها المشتبهة على هذه اللفاظ كل المراد منها معلوم فلا تردد ، بل لا داعي لهذا البحث بعد ذلك .

فقد أصبحت النتيجة لحد الآن في أمور :

(الاول) . ان الصحيح ثبوت حقيقته الشرعية بالوضع التعيني لتحقيق نفس الاستعمال .

(الثاني) . ان قد نعام الوضع التعيني فلا شبهة في ثبوت وضع التعيني

في رسم الأئمة الاظهار (ع) من جهة كثرة استعمال المشرعة تلك الألفاظ في المعاني الجديدة .

(الثالث) : انه لا ثمة للبحث عن هذه المسألة أصلاً ، فان ألفاظ استكتاب والسنة الواصلين ليساً يبدأ بيد معلومات من حيث المرد ، فلا نشك في المرد الاستعمال منها ، ولا يتوقف في حملها على المعاني الشرعية .
ومن ههنا لا يهمل إبطاله البحث عن ان الحقيقة اشرعية ثابته أو غير ثابته فان ثمة المذكورة غير مثبتة على ثبوت الحقيقة الشرعية

الصحيح والاعم

(الامر التاسع) : وقع الكلام بين الأعلام في أن ألفاظ لعبادات ، والمعاملات هل تكون أسامى للصحيحة أو للاعم ؟

قبل بيان ذلك ينبغي التنبيه على جهات :

(الجهة الأولى) . لا اشكال في جريان البراع على القول بثبوت الحقيقة اشرعية ، فانه القدر المتيق في المسألة

وإنما الإشكال في حريته على القول بعدم ثبوت الحقيقة اشرعية ، ولكن انظار . بل المقطوع به جريان البراع على هذا القول أيضاً ؛ والوجه في ذلك : هو أن مرجع هذا القول الى أن الشارع المقدس من لدن بروق القرآن الحكيم هل استعمل هذه الألفاظ في المعاني الصحيحة من جهة لحاظ علاقة بينها وبين المعاني المعوية ، أو استعملها في لاعم من جهة لحاظ علاقة بين المعاني المعوية ؟ فعلى الأول يكون الأصح في استعمالات اشرع الاستعمال في الصحيح إلا اذا قامت قرينة على خلاف ، وعلى ثاني يعكس الأمر .

من يجري البراع حتى على القول بان هذه الألفاظ استعملت في سائر الشارع في معانيها المعوية . ولكنه أراد المعاني الشرعية من جهة نصب قرينة تدل على

ذلك نحو تعدد ائدل والمدلور ، كما نسب هذا القول الى البفلاى . ونوجه فى ذلك : هو أن يقع التراع فى أن الشارع حين ارادته المعانى الشرعية بالقربة . هل نصب القربة العامة على ارادة المعانى الصحيحة حتى يحتاج ارادة الاعم الى قربة خاصة ؟ أو انه نصبها على ارادة الاعم فالارادة الصحيحة تحتاج الى قربة خاصة ؟

(الخبة الثانية) . الظاهر ان الصحة معنى انتماية من حيث الاجراء وائراى اى عبر عنها فى لغة الفرس بكلمة (درسى) وهى معاهامة وعرفاً .

وأما تفسير المقباء الصحة بمعنى اسقاط قضاء وإعادة . والمتكلمين معنى موافقة اشرىة فكلاهما من باب التفسير بلام . « لصلاة - مثلاً - اذا كانت آامة من حيث احرائها وشئ ائطها كانت موافقة لشرىة . ومسقطه لإعادة والقضاء ونس شىء من ذلك معنى الصحة ، ولا من الحثثات التى يتم بها حقيقتها .

وهذا هو الحال فى سائر المركبات (اشرىة والعرفىة) .

ومن ذلك ظهر فساد ما أفاده شبحا الحق - فده - حيث قال : ما لفظه وان حثثية اسقاط القضاء وموافقة اشرىة وغيرهما ليست من لوازم التمامية بالدقة . بل من الحثثيات التى يتم بها حقيقة التمامية ، حيث لا واقع للتمامية إلا التمامية من حيث . اسقاط القضاء ، أو من حيث موافقة لأمر . أو من حيث ترتب الأثر الى غير ذلك ، وللأمر ليس من متهات معنى مدومه فتدر ثم قال فى هامش كتابه به اشارة الى أن الأمر أن كان من لوازم الوجود صبح ما ذكر ، وان كان من لوازم الماهية فلا . إذ لا منافاة فى لأرم الماهية وعارضها بين اللزوم وكونه محققاً ها كاتقصم . لإضافة الى الجنس . فانه عرص خاص له . مع ان تحصل الجنس يتحصله . انتهى .

وجه الظهور هو : ان اسقاط القضاء . والإعادة وموافقة اشرىة وغيرهما جميعاً من آثار التمامية ولوازمها وهى (انتماية من حيث الاجراء وائراى) وليست من متهات حقيقتها ، ضرورة أن لها واقعية مع قطع النظر عن هذه الآثار واللوازم

ولظاهر انه وقع الخلط في كلامه - قدس - في تمامية الشيء في نفسه اعني بها تماميته من حيث الاحراء والشرائط ، وتماميته للحاحر مرحلة الامتنان والاحراء . فانه لا واقع لهذه التمامية مع قطع النظر عن هذه الآثار والوارم ^٤ ، ووقع الخلط بين واقع التمامية وعنوانها ، فادعوا ان تمامية عنوان امتناعي مترع عن الشيء باعتباره أثره . حيثية ترتب الآثار من متمات حقيقة ذلك لعنوان . ولا واقع له إلا الواقعية من حيث ترتب الآثار . ولكنه خارج عن محل الكلام ، فان كلمة (الصلاة) - مثلاً - لم توضع براءة ذلك العنوان ضرورة . بل وضعت براءة واقعه ومعنونه وهو لاحراء والشرائط . ومن اظهر أن حيثية ترتب الآثار ليست من متمات حقيقة تمامية هذه الاحراء واشرائط ، وعلى أي حال فلا وقع لما ذكره - قدس - أصلاً ؟

واما ما أفاده - قدس - من أنه لا مصادفة بين كون شيء لازماً لماهية وكونه محققاً لها ، فان الفصل لارم لمهية الجنس . مع كونه محققاً لها في الخارج فهو ان كان صحيحاً . إن ان اللارم لا يعقل أن يكون من متمات معنى ملومه . من دون فرق فيه بين لارم الوجود ولارم الماهية . فماهية الفصل عما هي من لورم ماهية الجنس لا يعقل أن يكون من متماتها باضرورة . نعم الفصل بحسب وجوده يحصل لوجود الجنس وتحقيق له . ولكنه بهذا الاعتبار ليس لازماً له ، وطلاق قوله - قدس - ان ذلك أي (اللارم ليس من متمات معنى ملومه) إنما يتم في لارم الوجود دون لارم الماهية غير تام ، وكيف كان فالامر ظاهر لا ستره فيه ،

وقد تنحصر من ذلك ان الصحة بمعنى تمامية المركب في نفسه ودنه أعني بها (تماميته من حيث احزائه وقيوده) . ومن هنا يبين أن البسيط لا يتصف بالصحة والفساد بل يتصف بالوجود أو العدم .

كما ظهر ان صحة والفساد أمران اصافيان يختلفان باختلاف حالات المكلفين - مثلاً - الصلاة . قصرأ صحيحة للمسافر ، وفاسدة للحاضر ، كما أنها

اد وفقت الى ما بين المشرق والمغرب صحيحة لمن لم يتمكن من تشخيص القصة .
وفائدة لمتمكن من ذلك .. وهكذا .

فتحصل ان الصحة التي هي داخلة في المسمى على أحد اقوالين في المسألة من
حيث حرائه وفيوذه . مع قطع النظر عن أى أثر يترتب عليها ، فانها في مرتبة
سابقة على ترتيب الآثار .

ومن هنا يظهر ان الصحة الفعلية التي هي معرفة من إنطباق الأمر به على
الماضي به حارحاً ، خارجة عن محل الكلام ، ضرورة انها في مرتبة متأخرة عن الأمر
فكيف يعقل أحدها في المسمى وفي متعلق الأمر . ومن الواضح ان المراد من
توضيع للصحيح أو للاعم لوضع لما هو واقع في حيز الأمر ، وعلى ذلك فلا وجه
لترديدوا لقول بان الصحة والامساده المبحوث عنهما في هذه المسألة هن هي معنى
التمامية وعدمها من حيث موافقة الأمر ؟ او من حيث انقضاء القضاء والاعادة ؟
او من حيث استتباع الاجراء واشرائط ؟ او من حيث ترتب الأثر وعدمه ؟ أو
غير ذلك ؟ فانك قد عرفت ان المبحوث عنه لا يمكن أن يكون إلا التمامية وعدمها
بالإضافة الى الاجراء والشرائط ، واما بقية الجنبات فهي اجنبية عن معنى التمامية
والكيفية . من هي من الآثار والاوزام المترتبة عليها في مرتبة متأخرة . وهذا
واضح . فلا وجه لأطالة الكلام في ذلك كما عن شيخنا المحقق - قدس -

(الحجة الثالثة) . لا شبهة في دحور الاجراء جميعاً في محل انزعاف لا فرق
بين الاركان كالركوع . وسجود . والكسبة ، وبين غيرها . وكذلك لا شبهة في
دحور شرائط الأمر به في محل انزعاف . وبوجه انها خارجة عن محل النزاع ، بدعوى
ان مرتبة الاجراء مرتبة المقصي ، ومرتبة الشرائط متأخرة عن المقصي فان شرائط
دخيلة في فعلية التأثير كما في تقريرات شيخنا العلامة الانصاري - قدس - ولا يجوز
دحواها في المسمى . لتكون مساوية مع الاجزاء في الرتبة ، مدفوع باب تأخر
الشرائط رتبة عن الاجراء لا يستلزم عدم امكان وضع الشفط بآراء المجموع ،

ضرورة أن الوصف براء المتقدم والمتأخر دالة بل زماناً من الواضحات الأولية كما لا يخفى والتأخر في مقام العلية لا يوجب التأخر في مقام التسمية ، فإن أحد المقامين اجتنى عن المقام الآخر بالكلية .

ولا إشكال أيضاً في أن كل ما لم يؤخر في المأمور به حرماً أو شرطاً فهو خارج عن المسمى وإن كان له دخل في الصحة ، وذلك كقصد القرية ، وعدم كون العبادة مزاحماً بواجب آخر الموجب لسقوط أمره ، وعدم كونه مهيأ عنه ، وهذا لا لاجل ما افاده شيخنا الأستاذ - فده - من استحالة أحد جميع ذلك في المسمى ، لما ذكره في وجهها وحاصله أن الصحة من جهة عدم المراحم وعدم انهي ومن جهة قصد القرية في مرتبة متأخرة عن المسمى وورع تحققه ، ليسى عنه ، أو يوجد له مراحم ، أو يقصد به القرب ، وعليه فكيف يعقل اعتبارها في المسمى وأخذها فيه فيكون من قبيل أحد ما هو متأخر رتبة في المقدم كذلك ، وهو غير معقول .

فانه يرد عليه أن وصف لفظ براء شينين طولين رتبة . بل زماناً يمكن من الامكان وليس فيه أى محدود انداء ، ومقاماً من هذا القبيل ، بل مجرد كون قصد القرية وعدم المراحم وعدم السهى في طول الاجزاء للمأمور بها وشرائطها لا يوجب استحالة أحدها في مسمى لفظ ، اتصالاً ، - مثلاً - ولا يوجب تقدم الشيء على نفسه ، وغير ذلك من المحاذير .

ومن الغريب استدلاله - فده - على استحالة أحد هذه الامور في المسمى بكونها متفرعة على تحقق المسمى في مرتبة سابقة عليها حتى يوجد له مراحم ، أو يسهى عنه ، أو يقصد به القرية ، وذلك لان قصبة الفرع مبتنية على أن يكون المسمى متحققاً بدون هذه الامور ولم يكن لها دخل في تحققه ، واما اذا فرض انها أيضاً مأخوذة فيه كالأجزاء ، والشرائط فلا تحقق له قبل هذه الامور حتى يوجد له مراحم ، أو غيره ، وعليه فلو فرض مراحم للمأمور به ، أو فرض

المسمى عنه ، أو أنه لم يقصد انقربة به لم يتحقق المسمى ضرورة انتفاء المركب بانتفاء أحد اجزائه .

نعم غاية ما يلزم على هذا هو كون المسمى غير ما نعلق به الأمر ، وهذا ليس بمحذور امساع عقلي ، بل لان دخل هذه الامور في المسمى واصح الطلان ، ومن ثم لم يحتمل أحد دخل هذه الامور في المسمى حتى على القول بان الالتقاط . موضوعة للصحيحة .

فالمتحصل مما ذكره هو ان الاجراء وشرائط المأمور به جميعاً داخلتان في محل النزاع من دون شبهة واشكال ، كما انه لا اشكال في خروج هذه الامور عن محل النزاع .

(الحجة الرابعة) . انه لا بد على كلا القولين من تصوير جامع وحداني يشترك فيه جميع الأفراد .

اما بناء على أن يكون الموضوع له لأسماء العبادات ، والمعاملات عاماً كوضعها كما هو الصحيح فالامر واضح ، فان لفظ الصلاة ، ونحوه من أسماء الأجناس . وقد تقدم ان الموضوع له فيها عام ، غاية الأمر ان ذلك الجامع على أحد القولين حصة خاصة ، وعلى القول الآخر طبيعة مطلقة . وهذا لا يوجب تمايزاً في المقام .

واما بناء على أن يكون الموضوع له فيها خاصاً فالامر ايضاً كذلك ، ضرورة ان تصور جميع الأفراد تفصيلاً غير معقول ، لعدم تناهياها فلا بد حينئذ من تصورهما بجامع يكون ذلك الجامع معرفاً لها اجمالاً وبوجه حتى يمكن وضع اللفظ بارائنا .

فالبيحة ان تصور الجامع على كلا القولين لا بد منه سواء قلنا بان الموضوع له عام أو خاص ، واما الاشتراك اللفظي او كون الالتقاط حقيقة في بعض الاصناف ومجاراً في الباقي فهو مقطوع الطلان ، كما يظهر ذلك من اطلاق لفظ الصلاة - مثلاً - على

(محاضرات في الاصول)

اصنافها على تسق واحد من دول لحاظ عديده في شئ منها .

وبعد ذلك نقول الكلام يقع في مقامين .

(المقام الاول) : في العبادات .

(المقام الثاني) : في المعاملات .

اما الكلام في المقام الاول فيقع في تصوير الجامع بين افراد العبادات وقد عرفت ان تصويره ينبغي لاند منه سواء كان يكونها موضوعة للصحيحة أم الاعم ؟ وسكن شيخنا الاستاد - فده - قد حالف في المقام وذهب الى انه لا ضرورة بسوء الى تصوير جامع وحدها يشترك فيه جميع الافراد ، وفاد في وجه ذلك انه يمكن الاتزام بن الموضوع له في مثل لفصل الـ ، صلاة ، - مثلا - اولا هو المرتبة العليا الواجدة لجميع الاحزاء والشرائط ، فان ، للصلاة ، - اعتبار مراتبها عرض عرض وها مرتبة عليا وهي ، صلاة ، المختار - وها مرتبة دينا وهي ، صلاة ، العرفي وبين الحديث متوسطات ففظة الـ ، صلاة ، اسدا موضوعة لمرتبة عليا على كلا القواين واستعمالها في غير هاتين المراتب الدالة من باب الادعاء والتبريل ، او من باب الاشتراك في الاثر ، فالصحيح يدعي ان استعمال لفظة الـ ، صلاة ، في نقيية المراتب الصحيحة . اما من باب الادعاء والتبريل الفاد منه الواحد مسانحة فيما يصح فيه التبريل ، او من باب الاشتراك في الاثر واكتفاء الشارع به في مقام الامتثال ، كما في ، صلاة ، العرفي ، فانه لا يمكن فيها الاتزام بالتبريل المبرور ، والاعمى يدعي ان استعمالها في نقيية مراتبها الاعم من الصحيحة والفاسدة من باب العناية والتبريل ، او من باب الاشتراك في الاثر فكل واحد من الأمرين موجب لحواز الاستعمال حتى في فاسد ، صلاة ، العرفي من باب تبريله مرة الواحد منها المبرل مرله التام الاجراء والشرائط من جهة الاشتراك في الاثر .

نعم استثنى - فده - من ذلك لقصر والامام ، فقال انها في عرض واحد ولا بد من تصوير جامع بينهما ، ثم رتب على ذلك نظائر ثمة الرابع بين قول الاعمى

وقول الصحيح وهي جوار التمسك بالإطلاق على الأعمى، وعدم جواره على الصحيح فإنه بناء على كون الصلاة، مثلا - موضوعا لخصوص المرتبة العليا لم يحرك التمسك بالإطلاق ولو فرض وجود مصنف في عبادات، عدم العلم بالبريل والمساخة في مقام الاستعمال ومعه يصبح فقط تمثلا لا محالة. ثم قال إن محل في سائر المركبات الاحتراعية أيضاً كذلك نعى إن استط فيها موضوع اسداً للمرتبة العليا وسعمله في بقية مراتبها من رب الادعاء وبرين معاد مبرله لو حد أو من جهة الاشتراك في الأثر.

ونتيجة ما افاده - قدم - ترجع الى امور :

(الاول) : ان الموضوع له هو المرتبة العليا على كلا القولين عامة الأمر الصحيح يدعى صحة الاستعمال في خصوص المرتبة لصحيحة بين بقية المراتب والاعمى يدعى صحته على الإطلاق.

(ثاني) : انه لا فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات لاحتراعية (الثالث) : ان الصحيح والاعمى يحتاج كل منهما الى تصوير جامع بين الصلاة، انقصر والإتمام. ليكون فقط موضوعاً باراء ذلك الجامع.

(رابع) : صلات ثمة اربع بين القولين :

ما لأول فبرده ان إطلاق المصطلح العبادات على جميع مراتبها الدينية، ولعالية لمرصها المرىض على سق واحد من دون خاص عناية في شيء منها - مثلا - صلات لعدد الصلاة، على المرتبة العليا وهي صلاة، واختارة الواجدة جميع الاجراء واشترائط وعلى بقية المراتب كـ صلاة، المصطر ويحوى على نسق واحد بلا حجب عناية ترميها مبرله لواحد، او شراكها مع المرتبة العليا في لأثر فلو كانت نقطة الصلاة، موضوعا لخصوص المرتبة العليا لسكان سعمالها في غيرها من المراتب كـ الصلاة، بدون قيام، أو لى غير اقليله - مثلا - محتاحاً الى خطأ البريل، أو الاشتراك في الأثر، مع ان الأمر ليس كذلك.

ضرورة أن المتشرعة تطلقون لفظ الصلاة على كل مرتبة من مرتبها عاقلين عن لحاظ التبريل ، أو اشتراك هذه المرتبة مع المرتبة العليا في الأثر ، ولا يرون التفاوت في مرحلة الإستعمال والإطلاق بينها وبين بقية المراتب أصلاً ، فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن أن الموصوح له هو الجهة الجامعة بين جميع المراتب ، لا خصوص المرتبة العليا ، من دون فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات ، مما أفاده - فده - كما لا يتم في عبادات كذلك لا يتم في سائر المركبات .

وأما إثبات دفع الاعتراض عما أجاب به عن الأمر الأول يرد عليه أنه فرق بين المركبات الشرعية وغيرها ، وهو أن المراتب العليا من المركبات غير الشرعية حدوداً خاصة وأجزاء معينة التي لا يطرأ عليها الإختلاف بالزيادة والنقصان ، وتعدم بفقدان واحد منها ، كما إذا فرض أنها داب أحمر ، ثلاثة ، أو أربعة ، أو خمسة ، أو عشرة ، أو أقل ، أو أريد عن إختلافها باختلاف المركبات فيمكن دعوى أن اللفظ موصوح لخصوص المراتب العليا منها ، وإطلاقه عن بقية المراتب من باب الادعاء والعريض ، أو من جهة الإشتراك في الأثر ، وهذا بخلاف العبادات ، فإن المراتب العليا منها ليس لها أحرار خاصة بحيث لا تحتجب بزيادة ونقصان ، فإنها بأقسامها مختلفة ومشتملة من ناحية الكمية ، أو الكيفية - مثلاً - المرتبة العليا من صلاة ، أصبح غير المرتبة العليا من صلاة ، الطهرين ، وكلتاهما غير المرتبة العليا من صلاة ، المغرب ، وكل ذلك غير المرتبة العليا من صلاة ، العشا بحسب الكمية ، أو الكيفية ، وهي باجمعا غير المرتبة العليا من صلاة ، الآيات ، و صلاة ، العيدين وغيرها .

وعلى أهمية فلا شبهة في أن ، للصلاة ، عرساً عريضاً باعتبار أوصافها المتعددة ولكل واحد من أوصافها أيضاً عرس عريض باعتبار مراتبها لطولية ، ومن المعلوم أن المرتبة العليا من كل صنف من أوصافها مبنية لمرتبة العليا من صنف آخر ، وهكذا :

فالنسبة ان المراتب العالية ايضاً متعددة ولابد من تصوير جامع بينها . ليكون اللفظ موضوعاً باراء ذلك الجامع . للقطع باستقاء الاشتراك اللفظي .

فقد ظهر ان الإنزاع بالوضع لخصوص المرتبة العليا لا يعنى عن تصوير الجامع فهو مما لابد منه سواء قلنا ان الموضوع له المرتبة العليا ، أم قلنا انه الجهة الجامعة بين جميع المراتب ؟

ومن هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث ايضاً . وهو ان الحاجة الى تصوير الجامع لا تختص بالقصر والإنزاع بل لابد من تصويره من جميع المراتب العالية وقد عرفت انها كثيرة ولا تنحصر بالقصر والإنزاع .

وأما الأمر الرابع فقد بين من صرح بياننا المتقدم ان ثمة التراجع من الأعمى والصحيحى تظهر على هذا ايضاً والوجه في ذلك هو أن الأعمى لا محالة يدعى وضع لفظ للجامع بين جميع المراتب العليا صحيحة كالتأويل أو فاسدة والصحيحى يدعى وضعه لخصوص الصحيحة منها فعلى ذلك اذا فرض وجود مطلق في اليقين وشك في اعتبار شيء ما جرم . أو شراً في الأمور به فناء على الصحيحى لا يجوز التمسك بإطلاقه ، لان الشك في اعتباره مساوئ للشك في صدق المسمى ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق . وسواء على الأعمى لا مانع منه . لان صدق المسمى يحرز بالوجدان والشك إنما هو في اعتبار أمر راتد في دفع الإطلاق .

نعم لا يمكن التمسك بالإطلاق بالإضافة الى بقية المراتب . لعدم إحراز الإطلاق من جهة عدم العلم بأسيرين والإدعاء . كما ذكره . قدس . فلا يمكن التمسك بإطلاق ما دل على وجوب أداء صلاة . لاثبات وجوبها على المضطر ، أو نحوه ، وذلك من جهة عدم احرار التبرين والإدعاء بعد فرض ان الموضوع له لا يعنى المشكوك فيه ، لانه لخصوص المرتبة العليا .

وقد أصبحت النتيجة واضحة أن تصوير الجامع على كلا القولين قد أصبح ضرورياً . وعليه فالأمكن تصويره في مقام الثبوت على كلا القولين فلتنزع في

مقام الاثبات محال وإن لم يمكن صوره ، لا على أحد القولين دون الآخر فلا ماص من الالتزام بذلك القول .

فعلى ذلك يقع الكلام في مقامين :

(الأول) : في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة فقط .

(الثاني) . في تصويره بين الأعم من الصحيحة . والقاعدة .

أما الكلام في المقام الأول فقد ذهب المحقق صاحب الكفاية - قده - الى ان وجه : الجامع بين الأفراد الصحيحة بما لا يد منه ، وقد استدل على ذلك بقاعدة قسمية وهي (ان الواحد لا تصدر إلا من الواحد) يد لا بد من السحبة بين اعمه . ومعلولها والواحد بما هو واحد لا يعقل مساعته بكثير مما هو كثير ، اذا لا بد من الإبرام بين اعمه هو الجامع بين الكثير وهو أمر واحد ، ثم طلق - قده - هذه قاعدة على مقام تقريب ان الأفراد الصحيحة من - الصلاة - مثلا - تشترك جميعها في أثر وحدان وهو نهى عن الفحشاء والمكر بمقتضى قوله تعالى : (الصلاة نهى عن الفحشاء والمكر) كما هي تشترك في انها عماد الدين ، ومعراج المؤمنين ، كما في عدة من الروايات ، ولا يعقل أن يكون المؤثر في ذلك الأثر الواحدان جميع الأفراد الصحيحة على كثرتها لما عرفت من أن الواحد لا يسامح الكثير فلا محالة يسكشف كشفاً قطعياً عن وجود جامع وحدان بين تلك الأفراد الصحيحة . يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الواحدان ، ومن هنا قال - قده - ان تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة بمكان من الامكان بل هو ضروري دون الأعم ، حذم تحقق صغرى هذه القاعدة على قول الأعمى وبدونها لا صبريق لنا الى كشف الجامع من ناحية اخرى .

واسكن لا يعنى ما فيها انما - قده - بل لم يكن يتقرب صدوره منه ، وذلك

من وجوه .

(الأول) . ان هذه لقاعدة وان كانت نامة في العن لصيغة لا محالة ، دون

الفواعل الارادية ، وسكن ذلك فيما اذا كان المعلول واحداً بوحدة شخصية ،
واما اذا كان واحداً بوحدة نوعية فلا تجرى فيه هذه القاعدة . وقد مر الكلام
في ذلك في ابحت عن حاجة العلوه الى وجود الموضوع فليجمع ، وحيث ان
وحدة الأثر في المقام بوحدة نوعية لا شخصية ، فان السبب عن لفحشاء كللى له
افراد وخصص بعدد افراد الـ صلاة . وخصصها في الخارج ، فلا شئ هناك
يكشف عن وجود جامع بين افرادها - مثلاً - صلاة ، الصبح يترتب عليها سبب
عن مسكر . و صلاة . المغرب يترتب عليها سبب آخر ، وهكذا ، فلا يكشف
عن جهة جامعة بين الافراد والخصص بقاير من الامور المتباينة لا يؤثر
أثراً واحداً .

(ثانياً) . لو تراءى عن ذلك وسبباً تنامية لقاعدة حتى في الواحد النوعي ،
فانها لا تتم في المقام ، لانها لو تمت فيما اذا كانت الوحدة وحدة دنية مقولية
فلا تتم فيما اذا كانت الوحدة وحدة بال عنوان ، دون الحقيقة والذات . ولما
كانت وحدة السبب عن لفحشاء وحدة عوائية ، لا وحدة مقولية ، ضرورة ان
السبب عن لفحشاء عنوان يتفرع عن ترك الأعمال القبيحة بالذات ، أو من جهة
السبب الشرعي ، فكل واحد من هذه الأعمال حصه من لفحشاء والمسكر ، ويعبر
عن السبب عنه باسمي عن لفحشاء ، ولا مانع من أن يتفرع لواحد بالعنوان
عن الحقائق المحلفة والامور المتباينة خارجاً ، وعنده فلا يكشف عن جهة جامعة
دنية مقولية . ونعني ما هناك وجود جامع عنوان بين الافراد الصحيحة كعنوان
لهاهي عن لفحشاء والمسكر ، مع الإختلاف في الحقيقة والذات ، ومن الضروري
عدم وضع لفظ الـ صلاة ، لنفس العنوان .

(الثالث) : اما تعلم بالضرورة ان الأثر في المقام غير مترتب على الجامع
بين الافراد ، وما هو مترتب على افراد الـ صلاة ، بخصوصياتها من الاجزاء
والشرائط المعبرة فيها . فان ترتب السبب عن لفحشاء والمنكر على الـ صلاة ،

ليس كترتب الإحراق على النار ، أو كترتب سائر الآثار الخارجية على أسبابها ، فان الأثر في جميع هذه الموارد مترتب على الجامع من دون دخول لاية خصوصية من الخصوصيات الفردية .

وهذا بخلاف المقام ، فان الهوى عن الفحشاء والمسكر مما يترتب على افراد الصلاة ، وخصصها بخصوصياتها الخاصة المعتبرة في صحتها حرجاً ، ولاريد في ان صحة الصلاة ، الصبح منوطة بخصوصية وقوع التسليمة في الركعة الثانية ، وصحة الصلاة المغرب منوطة بخصوصية وقوع التسليمة في الركعة الثالثة ، وعدم وقوعها في الركعة الثانية ، وصحة الصلاة ، الظهرين ، أو ، صلاة ، انشاء متوقعة على خصوصية وقوع التسليمة في الركعة الرابعة ، ومشروطة بعدم وقوعها في الركعة الثالثة ، وهكذا بقية الخصوصيات ، فالمؤثر في جهة الهوى عن الفحشاء حقيقة تلك الخصوصيات ، ومع هذا كيف يمكن انقول ان المؤثر فيه الجامع بين الافراد ، فان الالتزام بذلك انما هو فيما اذا لم يكن دخول للخصوصيات في ترتب الاثر ، وهذا لا يعقل في المقام ، اذ كيف يمكن وجود جامع بين الشروط شيء والمشروط بعدمه .

فتلخص ان الجامع الداني المقولي ولو سلمنا امكان تعقله بين الافراد الصحيحة لم يكن لنا طريق اليه في مقام الاثبات .

(الرابع) : ان هذا الجامع الذي فرضه - قدس - لا يحلوه من أن يكون مركباً ، أو يكون بسيطاً . ولا ثالث لهما والاول لا يعقل ، لان الصحة والفساد كما عرفت مفهومان اصافيان ، ومن المعلوم ان كل مركب فرض جامعاً فذلك المركب يتداخل فيه الصحة والفساد ، سواء كان المركب من المراتب العالية كـ « صلاة » المختار أو من المراتب الداية ، أو من المراتب الوسطى فعلى جميع التقادير كان ذلك المركب صحيحاً بانقياس الى شخص ، أو زمان ، أو حالة وفاسداً بالقياس الى غير ذلك - مثلاً - « الصلاة » قصرأ صحيحة من المسافر . وفاسدة من غيره ،

و ، الصلاة ، قاعدة صحيحة لمعجز عن اقيام . وفاسدة لقادر عليه و ، الصلاة ، مع الطهارة المائية صحيحة من واجد الماء . وفاسدة من فافده ، ومع الطهارة انترابية يعكس ذلك وهكذا . وعليه فكيف يعقل ان يكون المركب بما هو جامعاً وعلى احمه قد ذكرنا سابقاً ان ، للصلاة ، مراتب عريضة ، ومن المعلوم ان تلك المراتب باجمها متداخلة صحة وفساداً ، فاما مرتبة من مراتب للصحيحة إلا وهي فاسدة من طائفة حتى المرتبة العليا . فانها فاسدة من لم يكلف بها فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبي .

فقد أصبحت للصحة ان استحاله تصور الجامع التركيبي بين الافراد الصحيحة أمر بديهي .

وشاق وهو (فرض الجامع بسيطاً) ايضاً غير معقول والوجه في ذلك هو ان الجامع المقول ادناى لا يعقل ان يطوق على مركب من حقيقتين متباينتين بالذات والهيوية . نداهة استحالة تحقق جامع ما هو بين الحقيقتين المتباينتين ذاتاً ، وإلا فلا تكونان متباينتين ، بل كانا مشتركيتين في حقيقة واحدة ، وهذا حذف ومقاما من هذا القبيل بعينه . لان الصلاة مركبة وحداناً من مقولات متباينة محدداً كقولة نوصع ، والكيف ، وبحورهما ، وقد برهن في محله ان لمقولات متباينات تمام ذاتها وادبايتها فلا اشتراك لها في حقيقة واحدة ، ومن هنا كانت المقولات حاسماً عالية ، فلو كانت مدرجة تحت مقولة واحدة لم تكن احناساً عالية ، ومع ذلك كيف يعقل جامع مقول بين الافراد الصحيحة ، بل لا يعقل فرض جامع لمرتبة واحدة منها فصلاً عن جميع مراتبها المختلفة ، والمركب بما هو مركب لا يعقل ان يكون مقولة على حده ، ضرورة اعتبار الوحدة الحقيقية في المقولة وإلا لم تحصر المقولات ، بل لا يعقل تركيب حقيق بين افراد مقولة واحدة فضلاً عن مقولات متعددة .

وقد نتحصل من ذلك انه لا يعقل تصور الجامع الحقيقي البسيط لمرتبة واحدة

(محاضرات في الأصول)

من الـ صلاة ، فصلا عن جميع مراتبها ، كما كان الامر كذلك في الجامع التركيبي .
 (الخامس) . قد ذكرنا سابقاً ان الصحة في المقام معنى تامة الشيء في نفسه
 اعني بها تماميته من حيث الاحراء ، واشرائط ، وقد تقدم ان لصحة من جهة
 قصد انقربة أو من جهة عدم النهي ، أو المراحم حرجة عن محل ائرع وغير
 داخلة في المسمى ، فانه في مرتبة سابقة قد يوجد له مراحم وقد يقصد به التقرب
 وقد ينهي عنه ولكن مع ذلك هذه الامور دحل في لصحة ، وفي فعية لأثر
 فهو كان صلاة - مثلاً - مراحم واجب ، أو انها نهى عنها ، أو لم يقصد بها لتقرب
 لم يترتب عليها الأثر ، وعينه ما يترتب عليه لأثر ، فعمل لم يوضع له اللفظ يقيماً
 وما يوضع له اللفظ ايسر إلا ما يكون مقصياً وقائلاً لرب الأثر عيه ، وهذا كما
 يمكن صدقه على الافراد الصحيحة يمكن صدقه على الامم اد الفاسدة لانها بضاً قد
 تقع صحيحة الإضافة الى شخص أو زمان أو حنة لا محالة .

وعلى احمية ان ما يترتب عيه لأثر ، فعمل لم يوضع له اللفظ قطعاً ، وما
 يترتب عيه الأثر ، لا يقتضاء جامع بين الافراد الصحيحة والعاسدة جميعاً .
 وقد تحصل من ذلك : ان ، ب النهي عن الفحشاء والمسكر على الصلوات
 الصحيحة بالفعل لا يرب ذلك القول بوضع الأعضاء للجامع بين الافراد الصحيحة
 بخصوصها فانه سواء قلنا بذلك القول ؛ أم لم نقل ؛ فترتبه متوقف على اعتبار
 شيء - زائد على المسمى لا محالة .

(السادس) . ان الجامع لابد من أن يكون أمراً عرفياً ، وما ذكره من
 الجامع على تقدير تسلم وجوده ، والاعراض عن جميع ما ذكرناه لا يكون من
 عرفياً حتى يكون مسمى بلفظ الـ صلاة ، ومورداً لخطاب ، ضرورة ان اللفظ
 لا يوضع لمعنى خارج عن المتفاهم العرفي ، ولا يكون منه متعلقاً بخطاب الشرعي
 من الخطابات الشرعية كما مرلة على طبق المعاهير العرفية ، فهو فرض معنى يكون
 خارجاً عن الفهم العرفي لم يقع موردأ للخطاب الشرعي ، أو العرفي . ولا يوضع

اللفظ بآرائه . وحيث ان الجامع في المقام ليس أمراً عروبياً فلا يكون مسمى فقط
 الصلاة . - مثلاً - ضرورة ان محل كلامنا ليس في تصوير جامع كيف ما كان .
 بل في تصوير جامع عروبى يقع تحت لفظ ، لا في جامع عروبى سبب يكون
 خارجاً عن متفاهم العرف .

وتعبير آخر ان المصلحة الداعية الى وضع الالفاظ إما عن الدلالة على
 قصد المتكلم فهم معنى ما . فلك المصلحة إما دعت الى وضعها للمعانى التي يفهمها
 أهل العرف وشأنه . واما ما كان خارجاً عن ديره فهمه فلا مصلحة تدعو الى
 وضع اللفظ بآرائه . من كان الوضع بآرائه ليعود بحسب لا يصدر من الواضع الحكيم
 ولما لم يكن اسمع احدى فرصة بين الأفراد الصحيحة جامعاً عروبياً . فان
 كثيراً من الناس لا يعد بآرائه الصلاة . في انتهى عن المحشاء وسكر فصلاص
 العلم تكشفه عن جامع ذات مقول . لم يكن ذلك الجامع موضوعاً له لئلا كلمة
 الصلاة ، ونحوها . - سقاهم بها عروبا في مثل قولنا فلان . صلى . أو . يصلى .
 أو نحو ذلك عن ذلك الجامع . فالسبحة من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع
 ذات مقول من الأفراد الصحيحة غير معقول .

واما تصوير جامع عنوان بها فهو ان كان ممكناً كعنوان الناهى عن الفحشاء
 والمسكر . أو نحوه إلا ان لفظ الصلاة . لم يوضع بآراء هذا العنوان يقيناً .
 ضرورة ان لفظ الصلاة . لو كان موضوعاً لذلك العنوان لكان مرادفاً لكلمة
 . ناهى . عن الفحشاء والمسكر . ولان ذلك ان يكون حمل ذلك العنوان على
 الصلاة . من من الاولى الدق لا شائع الصاعى وهو باطل قطعاً .

لا يقال . ان لزوم الترادف يقتضى ان يكون لفظ الصلاة . موضوعاً
 لنفس العنوان المذكور . واما اذا فرضنا انه موضوع لواقع ذلك العنوان .
 ومعنونه فلا يلزم ذلك .

وهو يقال . ان أريد بالمعنى ما يكون جامعاً بين الأفراد الخارجية ليكون

صدقه عليها صدق الطبيعة على أفرادها فقد عرفت أنه لا دليل عليه ، بل إبهان قائم على خلافه . وإن أريد بالمعمول نفس الأفراد الحرجية ليكون الوضع من قبيل الوضع اعمام والموضوع له الخاص فهو باطل جرمًا ، وذلك لأن إطلاق كلمة له صلاة ، على جميع أقسامها شتى أنواعها واشكالها على سق واحد ، وليس استعمالها في نوع ، أو صنف ، أو فرد معياراً لاستعمالها في نوع ، أو صنف ، أو فرد آخر .

ومن هنا يكون حمل كلمة له صلاة ، عليها من المعنى المرتكر في ادعاء المشرعة على جميع أقسامها ، وإفرادها من قبيل حمل الكل على أفرادها ، وإعطيم على مصاديقه ، فوحدة المعنى في إطلاق الكلمة ، وكون دخل شائعاً صاعياً يكشفان قطعاً عن أن معنى الموضوع له عام ، لا خاص .

وعلى أهمية أن القول يكون الموضوع له خاصاً يشترك مع القول بالإشتراك اللفظي في البطلان ، بل لا فرق بحسب البيعة ، حيث أن الموضوع له متعدد على كلا القولين ، وإنما الفرق بينهما في وحدة الوضع وتعددده .

فقد أصبحت البيعة من جميع ما ذكره أن تصوير جامع ذاتي مقولي على القول بالصحيح غير معقول ، وتصوير جامع عنواني وإن كان شيئاً مقولاً إلا أن اللفظ لم يوضع بأثره ، ولا بأثره معنويته ، كما عرفت . هذا .

وفي قرارات بعض الأعظم - هذه - بياناً آخر لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة ، وملخصه . هو أن الجامع لا ينحصر بالجامع المقولي ولا بالجامع العنواني ، بل هنا جامع ثالث وهو المرتبة الخاصة من الوجود لسارى ، فاب لصلاة - مثلاً - مركبة من مقولات متساويات ، وتلك المقولات وإن لم تندرج تحت جامع مقولي حقيقي إلا أنها مندرجة تحت مرتبة خاصة من الوجود لسارى أيها ، وتلك المرتبة الخاصة البسيطة وجود سار إلى حمة من المقولات ، وبحدود من ناحية القبة بالأركان على سعتها . وأما من ناحية الريادة فهو لا بشرط ، وهذه

حجة جامعة بين جميع الأفراد الصحيحة ، فاصلة عبارة عن تلك المرتبة الخاصة من الوجود ، وعلى هذا كانت الصلاة امرأ بسيطاً خاصاً يصدق على القليل ، والكثير ، وانقوى ، والضعيف .. وهكذا ، ويرده

(اولاً) انه لا ريب في أن لكل مقولة من المقولات وجود في نفسه في عالم اعيان ، فكما به لا يعقل أن يكون بين مقولتين ، أو ما رااد جامع مقولى واحد بان تندرجا تحت ذلك الجامع ، فكذلك لا يعقل أن يكون لها وجود واحد في الخارج ، ضرورة استحالة اتحاد مقولة مع مقولة اخرى في الوجود .

وعلى اعمدة وكل مركب اعتبارى عبارة عن من الاجراء بالأسر ، فالوحدة بين اجزائه وحدة اعتبارية ، ومن الضروري انه ليس لمجموع تلك الاجراء المتباينة بالذات والحقيقة حصة خاصة من لوجود حقيقة سارية اليها فاصلة - مثلاً - مركبة من مقولات متباينة كقولة الوضع والكيف ، ونحوهما ، وليست تلك المقولات مشتركة في مرتبة خاصة بسيطة من الوجود ، لتكون وجوداً للجميع ، وعلى ذلك فانه - قده - ان اراد به شراك تلك المقولات في مفهوم الوجود فهو لا يختص بها ، بل يضم جميع الاشياء ، وان اراد به اشتراكها في حقيقة الوجود فالأمر أيضاً كذلك ، وان اراد ان تلك المقولات وحدها مرتبة خاصة من الوجود فمفيه انه غير معقول كما عرفت . وقد مر في محله ان الاتحاد الحقيقي في الوجود من امرين ، أو امور متحصلة مستحيل . ولو اعتبر الوحدة بينهما أو بينها الف مرة وكيف ما كان فلا يعقل لذلك معنى متحصلاً أصلاً .

و (ثانياً) انه لو سلم ذلك فان الـ صلاة ، ليست عبارة عن تلك المرتبة الخاصة الوجودية ، ضرورة ان المتفاهم منها عند المشرعة ليس هذه . بل نفس المقولات ، والاجراء ، والشرائط . وهذا واضح .

و (ثالثاً) اننا قد ذكرنا سابقاً ان الالفاظ لم توضع للوجودات الخارجية ، بل وصفت النهايات القاطنة لا تنحصر في الأدهان . وعليه فلا يعقل ان يوضع لفظ

الـ صلاة . لثلاث المربة الخاصة من وجود . صابها غير قاعة لان تحصر في ادهس
ولشيحها المحقق - قدم - ياباً ثانياً في تصوير الجامع من الأفراد الصحيحة .

واليث نصه : والتحقيق ان منح المعاني ولما هيأت ، وسبح لوجود العيني
الذي حيثية د . حيثية ط . انعم في مسألة السعة والإطلاق متعاكسان ، وسعة
سبح الماهيات من جهة الضعف والابهام ، وسعة سبح الوجود الحقيقي من فرد
الفعلية ، وكما كان الضعف وإبهام في المعنى أكثر كمال الإصلاح والشمول
أوفر ، وكما كان لوجود أشد وقوى كمال الإصلاح والسعة أعظم وأتم ، فان
كانت ماهية من الماهيات الحقيقية كان ضعفها وإبهامها لمخاص الضواري وعوارض
داتها . مع حفظ نفسها ، كالاساس - مثلاً - فانه لا إبهام فيه من حيث الحسن
والعص لمقومين حقيقه ، وإنما الإبهام فيه من حيث اشكل وشدة اقوى .
وصفها ، وعوارض المعنى . والدن ، حتى عوارض الارمة لها ماهية .
ووجوداً . وإن كانت ماهية من الأمور المؤنفة من عدة مور بحيث تزيد وتقص
كأ وكيفاً . فقتضى الوصف لها بحيث يعمها مع بفرقها وشتاتها ان تلاحظ على نحو
مبهم في عية الإبهام بمعرفه بعض العناوين الغير المتفككة عنها ، فكما أن البحر - مثلاً -
مائع مبهم من حيث اتحاده من العنبر والتمر ، وغيرهما ، ومن حيث اللون ،
والطعم ، والريح ، ومن حيث مرنة الإسكار ، ولذا لا يمكن وصفه إلا بالمائع
خاص بمعرفه المسكرية من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً . بحيث د اراد
المتصور تصوره لم يوجد في ذهنه . لا مصداق مانع مبهم من جميع الجهات . لا حيثية
لما نعية بمعرفه المسكرية ، كذلك لفظ الـ صلاة . مع هذا الإختلاف الشديد
بين مراتبها كماً وكيفاً . لاند من أن يوضع لمسخ عمل معرفه انتهى عن لفحشاء ،
أو غيره من المعارف ، من العرف لا ينقبون من سماع لفظ الـ صلاة . إلا الى
سبح عن خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة . ولا دحر
لما ذكرناه بالسكرة ، فانه لم يؤخذ فيه الخصوصية البدائية . كما أحدث فيها . وباحلة

الإلهام غير التزديد . وهذا لدى تصور ماه في ما وضع له لصلاة تمام مراتبها من دون الإتمام جامع ذات مقوى ، وجامع عوى . ومن دون الإتمام بالإشتراك يلقطى بما لا مناص عنه بعد "تقطع حصول الوضوء" لغيره .

ثم قال - فده - بقوله وقد أترجم بطريرك بعض أفكار من المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية حوفاً عن تصور شمول طبيعته واحدة لتمام مراتب الرائدة . والمتوسطة ، والمقصية ، حيث قال - نعم - يرجع مثلاً في سنخ واحد مبهم غاية لإلهام القياس أو تمام نفس الحقيقة ، وتصوره . . . لإلهام الماشي . فيه عن اختلاف في لأفراد بحسب هوياء (سوى) مع ما ذكرناه أولى به مما ذكره في الحقائق المتأصلة ، والماهيات ، واقعية ، كالمعنى .

ثم قال - فده - وأما على ما تصور بالجامع فاشبهتني ، ولأعمى في إمكان تصوير الجامع على حد . . . في "تصرف" ، فلهذا سبب من المبحشاه فمن كاشفة عن الجمع بين الأولاد "مخرجية" ، وإن كان وعاء السوى عن المبحشاه فهو كاشف عن الجامع بين الأعم ، هذا .

يتلخص نتيجة ما أفاده - فده - في خمس أمور .

(الأول) : أن الماهية والوجود معاً كيان من جهة السعة والإطلاق ، فالوجود كلما كان أشد وأقوى كان الإطلاق وتشموع فيه أوفر . والماهية كلما كان الضعف والإلهام فيها أكثر كان الإطلاق وتشموع فيها أعظم وأوفر .

(الثاني) . أن الجامع بين الماهيات الإعتبارية كاصلة وبحوها سمح أمر مبهم في عتبة الإلهام ، فله جامع لجميع شتاتها ومتفرقاتها . وصادق على القليل ، والكثير ، والراند ، والمقص - مثلاً - للجامع بين فرد الصلاة سنخ عمل مبهم من جميع الجهات إلا من حيث انتهى عن المبحشاه والمسكر . أو من حيث مريضة الوقت .

(الثالث) أن الماهيات الإعتبارية بطير الماهيات المتأصلة التشكيكية من جهة

إلزامها دائماً ، بل أن ثبوت الإلزام في الاعتباريات أولى من ثبوته في المتأصلات .
(الرابع) : أن القول بالصحيح ، والأعم في تصور الجامع المربور
على حد سواء .

أما الأمر الأول فهو وإن كان متنبأ إلا أنه خارج عن محل كلامنا في المقام .
وأما الأمر الثاني فيرده أن الأمر في الماهيات الاعتبارية لا يكون مبهم
أصلاً ، ضرورة أن للصلاة - مثلاً - حقيقة متعينة من قبل مخترعها وهي أجزائها
الرئيسية التي هي عبارة عن مقوله الكيف ، والوضع ، وبحوكمها . ومن المعلوم
أنه ليس فيها أى إبهام وعموم ، كيف كان الإلزام لا يعقل أن يدخل في تحوهر
دات الشيء فالشيء تحوهر داته متعين ومتحصل لا محالة ، وإلما يتصور ، لإلزام
بلحاظ الطوارئ وعوارضه الخارجية كما صرح هو - قده - بذلك في الماهيات
المتأصلة ، حقيقة الصلاة ، حقيقة متعينة تحوهر داتها . وإنما الإلزام فيها
بلحاظ الطوارئ وعوارضها الخارجية وعليه فالعمل المبهم إلا من حيث انتهى عن
الفحشاء ، أو فريضة الوقت لا يعقل أن يكون جامعاً داتياً ومنطبقاً على جميع
مراتبها المحتملة زيادة ، وبقيصة انطباق الكلي على أفرادها . ومتحدداً معها اتحاد
الطبيعي مع مصاديقه ضرورة ، إذ قد عرفت أن الصلاة ، مركبة من عدة مقولات
متباعدة فلا تندرج تحت جامع داتى ، فلا محالة يكون ما فرض جامعاً عمومياً عريضاً
لها . ومنزوعاً عنها إذ لا ثالث بين الداتى والعرضى ، ومن الواضح جداً أن لفظ
الصلاة ، لم يوضع باراء هذا العنوان والالتزاد اللفظان وهو باطن يقيناً ،
ومن هنا يظهر بطلان قياس المقام على كلمة الحر ، وبحوكمها هو موضوع للعنوان
العرضى ، دون الداتى .

على أن الكلام في هذه المسألة كما مر إنما هو في تعيين مسمى لفظ الصلاة ،
الذى هو متعلق للأمر الشرعى ، لا في تعيين المسمى كيف ما كان ، ومن الظاهر
أن الجامع المزبور لا يكون متعلق الأمر ، بل المتعلق له هو نفس الأجزاء المتقيدة

قيود خاصة ، فإما هي التي واجدة للبلاد الداعي الى الأمر بها . كما لا يخفى .
ومن هنا كان المتأثر عرفاً من لفظ الـ صلاة ، هذه الاحزاء المتقيدة بتلك
الشروط لذلك الجامع . ومن لغيره انه - قدس - قال : ان العرف لا يقتضون
من سماع لفظ الـ صلاة ، إلا الى سماع عمل مبهم ، لا من حيث كونه مطلوباً في
الأوقات المحصورة ، كيف فان العرف لا يفهم من اطلاق لفظ الـ صلاة ، إلا
كمية خاصة من الأجزاء . والشرائط التي تعلق لأمرها وجوباً ، أو ندماً ، وفي
الأوقات الخاصة ، أو في غيرها ، ومن هنا كان اطلاق لفظ الـ صلاة ، على
صلاة لعبيد وصلاة الآيات خلافاً حقيقياً من دون اعمال عناية أو رعاية علاقة .
وعما ذكرناه يظهر حال ما أفاده (قدس سره) في الأمر الثالث فلا حاجة
الى الإعادة .

(ما لراجع) فيرد عليه ما تقدم من أن النهي عن الفحشاء إنما يترتب فعلاً
على ما يتصف بالصحة ، فعل ، وهو غير المسمى قطعاً . فلا يمكن ان يكون ذلك
جامعاً بين الأفراد الصحيحة .

وقد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الجامع بين الأفراد الصحيحة أما انه
غير معقول أو هو معقول ولكن اسمط لم يوضع بارائه .

تبصرة

إذا لم يعقل جامع بين الأفراد الصحيحة فما هو المؤثر في النهي عن
لعششاء والمنكر ؟

والجواب عنه : هو أن حديث كيفية تأثير الـ صلاة ، في الإتياء عن
لعششاء والمنكر يمكن أن يكون مأخوذاً وجهين :

(الأول) : ان الصلاة باعتبار اجرائها المختلفة كما ، وكيفاً مشتملة على

أرى معنى العبودية والرغبة ، ولا حتى ذلك بصرى . من عن حمة من المنكرات
وتؤثر في استعدادها للإتياء عنها من حمة مضادة كل حرة من احزنها المنكر
خاص ، قال صلى الله عليه وآله : وجود مبدأ ومعاد إذا قرأ قوله تعالى (الحمد لله
رب العالمين) التفت الى أن هذه العوالم حاققا ، هو بهم ، وهو رحمان ورحيم ،
وإذا قرأ قوله تعالى (مالك يوم الدين) التفت الى أن الله سبحانه عما أنكره من القبائح
ويجاري عليه في ذلك اليوم ، وإذا قرأ قوله تعالى (يد يد ويدك يستعين)
التفت الى أن العبادة ، والاستعانة ، محضرتان لله تعالى وتقدس ، ولا يصلح غيره
نعبد والاستعانة . وإذا قرأ (أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين) التفت الى أن طائفة قد خافوا الله وعصوه
عباداً ، ولا حجة وقع عليهم غضبه تعالى وسخطه . أو أبهم خافوه بغير عباد
فصلوا من الضالين ، وهناك طائفة أخرى قد أطاعوا الله ورسوله فوقعوا في مورد
نعمانه تعالى ورضاه ، فطائفة أمكن كتاب مجموع أيها تكون عبدة وعطلة البصير
ملتفتين الى معنى هذه الآيات ، ثم إذا وصل الى حد الركوع والسجود فركع
ثم سجد التفت الى عظمة مقام ربه الخليل ، وإن أبداً لا أن يكفون في غاية
تدلل ، وحضوع ، وحشوع الى مقامه الأقدس . فلهي حقيقة العبودية ورفق
معناها ، ومن هنا كانت عبادتها ذاتية .

ومن هنا كان في الركوع والسجود مشقة على العرب في صدر الاسلام وانقسموا
الى (ص) ان يرفع عنهم هذا التكليف ويأمرهم بما شاء . وذلك لتضادهما
السكر والنجوة ، وبما أن الصلاة تتكرر في كل يوم ، وبنية عدة مرات
فالالتفات الى معانيها في كل وقت اني بها لا محالة تؤثر في النفس ، وتصرفها عن
الفحشاء والمنكر .

(الثاني) ان الصلاة باعتبار أنها مشروطة بحدود شرعية لا محالة تنهى عن
الفحشاء والمنكر فإن الإتيان بأدلة المكان ، واللباس ، وبالطهارة من الحدث

والخبث - مثلاً - يصرف المكلف عن كثير من المحرمات الإلهية .
وقد نقل عن بعض السلاطين أنه كان يمنع عن شرب الخمر لاجل الصلاة ،
وكيف ما كان فالصلاة باعتبار هاتين الخبتين ناهية عن عدة من المسكرات لا محالة .
فتلخص أن تأثير الصلاة في النهي عن المفسدات باعتبار هاتين الخبتين واضح
هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأما الكلام في المقام الثاني فيقع في تصور الجامع على القول بالأعم وقد ذكر
فيه عدة وجوه :

(الأول) - ما عن المحقق النقي - هذه - من أن المعاطع العبادات موصوعة
بأركان خصوص الأركان . وأما بقية الأجزاء والشرائط فهي دحية في المأمور به
دون المسمى بقطر الصلاة - مثلاً - موصوع لذات التكبيرية ، ولركوع ،
والسجود ، والطهارة من الحدث فإنها أركان الصلاة ، وأصلها الرئيسية وأما
البقية فجميعاً معتبرة في مطلوبيتها شرعاً ، لا في تسميتها عرفاً ، فيرجع حاصل
ما أفاده - هذه - إلى أمرين :

(الأول) : أن البقية باجمعا خارجة عن المسمى ، ودخيلة في المأمور به .

(الثاني) : أن الأركان هو الموصوع له .

وقد أورد شيخنا الأستاذ - هذه - على كل واحد من الأمرين إيراداً .
أما الأول فقد أورد عليه أنه إن أراد عدم دخول بقية الأجزاء ، والشرائط
في المسمى عدم دخولها فيه دائماً فيرد أنه يباي الوصع للأعم فإن لازمه عدم صدق
لفظ الصلاة على الفرد الصحيح إلا نحو من العاية والحجار ، ومن باب إطلاق
لفظ الموصوع للحجر على الكل ، وإن أراد به دخولها فيه عند وجودها ،
وخرجها عنه عند عدمها فهو غير معقول ضرورة أن دخول شيء واحد في ماهية
عدم وجوده ، وخروجه عنها عدمه أمر مستحيل لاستحالة كون شيء جزء
لماهية مرة ، وخارجاً عنها مرة أخرى ، فإن كل ماهية متقومة بنفس وفصل أو

ما يشبهه فلا يعقل أن يكون شيء واحد مقوماً لماهية عند وجوده . ولا يكون كذلك عند عدمه . فإذا لا يعقل أن يكون البقية داخلة في المسمى عند تحققها . وخارجة عنه عند عدمها ، فأمرها لا محالة يدور بين الخروح مطلقاً ، أو الدخول كذلك ، وكلا الأمرين ينافي الوضع للأعم . أما الأول فلما عرف ، وأما الثاني فلا به يناسب الوضع للصحيح لا للأعم كما لا يخفى .

ثم أورد - قدمه - على نفسه بان الإلزام بالتشكيك في الوجود ، وفي بعض الماهيات كالسواد والبياض ونحوهما يلزمه الإلزام بدخول شيء في الوجود أو الماهية عند وجوده . ولعدم دخوله فيه عند عدمه . فان المعنى واحد على القول بالتشكيك يصدق على الواحد والفاقد والنافس والتام ، فالوجود يصدق على وجود الواجب ، ووجود الممكن على عرصة العريض ، وكذا السواد يصدق على الضعيف ولشديد فليكن له صلاة ، ايضاً صادقة على التام والناقص والواجد ، والفاقد على نحو التشكيك .

وأجاب عنه بان التشكيك في حقيقة الوجود لا يدرك حقيقته بل هو أمر فوق إدراك الشر ولا يعلم إلا بالكشف والمجاهدة كما صرح به أهله ، وأما التشكيك في الماهيات فهو وإن كان أمراً معقولاً إلا انه لا يجري في كل ماهية ، بل يختص بالماهيات البسيطة التي يكون ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز كالسواد والبياض ونحوهما ، وأما الماهيات التي تكون مركبة من جنس وفصل ومادة وصورة كالانسان ، ونحوه فلا يعقل فيها التشكيك ، وعليه فلا يعقل التشكيك في حقيقة الصلاة ، لأنها على العرصة مركبة من أركان ومقولات عديدة فلا يعقل أن تكون بقية الاجزاء ، ولشرائط داخله فيها مرة وخارجة عنها مرة أخرى لتصدق الصلاة على الرائد والناقص .

و (أما الثاني) فأورد عليه بان الأركان ايضاً تختلف باختلاف الأشخاص من القادر والمعجز والعريق ، ونحو ذلك فلا بد حينئذ من تصوير جامع بين مراتب

الأركان فيعود الإشكال .

وبيان ذلك . هو ان اشارع جعل الركوع والسجود بمرضهما العريض ركناً
فهي مختلفان ، مختلفان الحالات من الاحتيار والاضطرار ، وادنى مراتبها الاشارة
والإيماء فحينئذ لابد من تصوير جامع بين تلك المراتب ليوضح اللفظ بآراء ذلك
الجامع فاذا يعود الإشكال .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين ان ما ذكره - فده - لا يرجع عند التأمل الى
معنى محصل . هذا .

واورد لمحقق صاحب المكفاية - فده - على هذا الوجه من تصوير الجامع
إيراداً ثالثاً ، وملخصه هو انما يتقطع بان إعطاء صلاة ، لم يوضع بآراء الاكابر
الخاصة ، ضرورة به يصدق على الفرد الفاعل لبعض الأركان اذا كان ذلك الفرد
واحداً ببقية من الاجراء والشرائط ولا يصدق على انفراد الواحد لجميع الأركان
اذا كان ذلك الفرد فاعداً لجميع البقية فلا يصح ادأ دعوى وضعها لخصوص الأركان
فانه لا يدور صدق له صلاة ، مدارها وجوداً وعدمها ، كما لا ينبغي .

والصحيح هو ما أفاده المحقق القمي - فده - ولا يرد عليه شيء من هذه
الايادات .

أما الايراد الأول فلان فيه خلطاً بين المركبات الحقيقية ، والمركبات
الاعتبارية ، فان المركبات الحقيقية انى تترك من جنس وفصل ومادة وصورة .
ولسكل واحد من الجزئين جهة افتقار بالاضافة الى الآخر لا يعقل فيها تبديل
الاجراء بغيرها ، ولا الإختلاف فيها كما وكيفاً ، فاذا كان شيء واحد جنساً أو
فصلاً لماهية فلا يعقل أن يكون جنساً أو فصلاً لها مرة ، ولا يكون كذلك مرة
أخرى ضرورة ان بافتقائه تنعدم تلك الماهية لا بحالة - مثلاً - الحيوان جنس
للانسان فلا يعقل ان يكون جنساً له في حال أو زمان ، ولا يكون جنساً له في
حال أو زمان آخر .. وهكذا مما ذكره - فده - تام في المركبات الحقيقية ولا مناص

عنه وأما المركبات الاعتبارية التي تترك من أمرين مختلفين أو أريد وليس بين الجزئين جهة اتحاد حقيقة ، ولا افتقار ولا ارتباط بين كل واحد منهما موجود مستقل على حياله ، ومبني للآخر في التحصل والفعلية ، والوحدة العارضة عليهما اعتبارية لاستحالة الترك الحقيقي بين أمرين أو أمور متحصنة بالفعل فلا يتم فيها ما أفاده - قده - ولا مانع من كون شيء واحد داخلاً فيها عند وجوده ، وخارجاً عنها عند عدمه .

وقد مثلنا لذلك في الدورة السابقة لفظ الدار ، فانه موضوع لمعنى مركب وهو ما اشتمل على حيطان وساحة وغرفة وهي أجزائها الرئيسية ، ومقومة لصدق دعوىها فيئند أن كان لها سرداب أو ر أو حوص أو نحو ذلك فهو من جزئها وداخلة في معنى لفظها وإلا فلا .

وعلى سلة فقد لاحظ الواضع في مقام تسمية لفظ الدار ، معنى مركباً من أجزاء معينة خاصة وهي : الحيطان والساحة والغرفة فهي ركابها ، ولم يلحظ فيها مواداً معينة وشكلاً خاصاً من الأشكال الهندسية ، وأما بالإضافة إلى الزائد عنها فهي مأخوذة لا بشرط بمعنى أن الزائد على تقدير وجوده داخل في المسمى ، وعلى تقدير عدمه خارج عنه فالموضوع له معنى وسيع صدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد .

ومن هذا القبيل لفظ إلقاء وإلقاء بالإضافة إلى البطالة ، ونحوها فانه عند وجودها داخلة في المسمى ، وعند عدمها خارجة عنه وغير صائر لصدقه . ومن هذا القبيل أيضاً الكلمة والكلام فان الكلمة موضوعة للترك من حرفين فصاعداً ، فان ريد عليهما حرف أو أريد فهو داخل في معناها وإلا فلا . والكلام موضوع للترك من كلمتين فما زاد ، فيصدق على الترك منها ومن الزائد على نحو واحد ... وهكذا .

وتعبير آخر أن المركبات الاعتبارية على نحو :

أحدهما ما لوحظ فيه كثرة معينة من جانب ثقله والكثرة وله حد خاص من الطرفين كالاعداد . فان الخمسة - مثلاً - مركبة من اعداد معينة بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص نطش لصدق لا بحالة .

وثانيهما - ما لوحظ فيه أحرأ معينة من جانب ثقله فقط وله حد خاص من هذ الطرف . وأما من جانب الكثرة ودحول الرائد فقد أحد لا شرط . وذلك مثل الكلمة والكلام ولدار وامثال ذلك فان فيها ما أحد مقوماً للمركب ، وما أحد المركب بالاصافة ليد لا شرط . ومر الطاهر ا اعتبار للا شرطية في المعنى كما يمكن ان يكون باعتبار الصدق لحر حتى كذلك يمكن أن يكون باعتبار دحول الرائد في المركب . كما انه لا مانع من أن يكون المقوم للمركب الاعتباري أحد امور على سبيل الدل وقد مثلاً لذلك في لدورة السافة للفظ اخلوى به موضوع للمركب المطبوع من شكر وغيره سواء كان ذلك العبر دقيق ارر أو حطة أو نحو ذلك .

ولما كانت صلاة ، من المركبات الاعتبارية فامث عرفت انها مركبة من مقولات متعددة كقولة الوضع ، ومقولة الكيف ونحوها وقد برهن في محله ان المقولات اجناس غايات ومبايات بلذات فلا مدرج تحت مقولة واحدة ، لاستحالة تحقق الاتحاد الحقيقي بين مقولين من لا يمكن بين افراد مقولة واحدة فما تلك بالمقولات فلا مانع من بلالهام تكونها موضوعه الا كان فصاعداً .

والوجه في ذلك هو ان معنى كل مركب اعتباري لابد ان يعرف من قبل مخترعه سواء كان ذلك لمخترع هو الشارع المقدس أم غيره ، وعليه فقد استفدنا من النصوص الكثيرة ان حقيقة الصلاة التي يدور صدق عنوانه ، صلاة ، مدرها وجوداً وعدمًا عبارة عن استكبرية ولركوع والسجود ، وانظاهرة من الحدث على ما ستكلم فيها عن قريب ان شاء الله تعالى ، واما بقية الاجراء واشراط فهي عند وجودها داخلة في المسمى ، وعند عدمها خارجة عنه وغير مضر بصدقه ،

وهذا معنى كون الأركان مأخوذة لا بشرط بالقياس إلى دخول الرائد ، وقد عرفت أنه لا مانع من الإلتزام بذلك في الماهيات الاعتبارية وكلمه من نظير .
 وإن شئت فقل أن المركبات الاعتبارية أمرها سعة وصيقاً بيد معتبرها فقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أمور بشرط لا كما في الأعداد وقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أريد لا بشرط بالإضافة إلى دخول الرائد كما هو الحال في كثير من تلك المركبات فاصلة من هذا القليل فيها موضوعة للأركان فصاعداً ، وبما يدور على ذلك هو أن إطلاقها على جميع مراتبها المختلفة كما وكيفاً على نسق واحد ، بلا لحاظ عناية في شيء منها فلو كانت الصلاة موضوعة للأركان بشرط لا فلم يصح إطلاقها على الواحد تمام الاجراء والشرائط بلا عناية مع ما يرى وحدماً عدم الفرق بين إطلاقها على الواحد ، وإطلاقها على الغفاد أصلاً .

وقد تلخص من ذلك أن دخول شيء واحد في ماهية مركبة مرة . وخروجه عنها مرة أخرى إنما يكون مستجيلاً في الماهيات الحقيقية ، دون المركبات الاعتبارية وعلى ضوء ذلك قد ظهر الجواب عن الإيراد الثاني أيضاً من لفظ الصلاة ، موضوع لمعنى واسع جامع لجميع مراتب الأركان على اختلافها كما وكيفاً ، وله عرض عريض فباعثه بصدق على الناقص والتمام والقليل والكثير على نحو واحد كصدق كلمة الدار ، على جميع أحوالها المختلفة بزيادة ونقصه كما وكيفاً دأب لا يحتاج إلى تصوير جامع بين الأركان ليعود الإشكال .

وتعبير واضح أن الأركان وإن كانت تختلف باختلاف حالات المكلفين كما أفاده شيخنا الأستاذ - قدس - إلا أنه لا يصح بما ذكرناه من أن عطف الصلاة ، موضوع بأراء الأركان تعرضها العريض ، ولا يوجب علينا تصوير جامع بين مراتبها المتفاوتة فإنه موضوع لها كذلك على سبيل البدل ، وقد عرفت أنه لا مانع من أن يكون مقوم المركب الاعتباري أحد الأمور على سبيل البدل .

ومن ذلك يتبين أن ما ذكرناه غير مبني على جوار التشكيك في الماهية أو في

الوجود ، فانه سواء قلناه في الماهية او الوجود ؟ أم لم نقل ؟ ثم ذكرناه أمر على طلق المتركبات العرفية في اكثر المركبات الإعتبارية .

واما ما أفاده - فده - من ان ادراك التشكيك في الوجود أمر فوق ادراك انشراح فلا يعلم إلا بالكشف والمجاهدة ففساده عن البيان ، كما لا يحق على اهله وبما ذكرناه يظهر فساد الابراد الثالث ايضاً وذلك لان الأركان قد يصدق عليها الصلاة الصحيحة فكيف يجمع عن صدق الصلاة عليها حتى على الاعم ولو كبر المصلي ونسى جميع الآخر ، والشرائط غير الأركان والوقت والقبة حتى فرع منها يحكم بصحة صلاته بلا إشكال ، ولم يستشكل في ذلك أحد من العقهاء .

ومن هنا يظهر بطلان ما افيد ثانياً من ان لفظ الصلاة ، يصدق على المناقد لبعض الأركان فيما دأكان وجمداً لسائر الاحراء واشرائط ، ووجه لظهور هو ما عرفت من ان روايات اسكثيرة قد دلت على ان حقيقة الصلاة ، التي تقوم بها هي التكبيرة والركوع والسجود ولطهارة من الحدث ، والمراد منها أعم من الماثية والتزائية كما ان المراد من الركوع والسجود أعم مما هو وطيفة المختار أو المصطر كما عرفت .

فقد أصبحت النتيجة انه لا مانع من الإتيان بان الموضوع له هو خصوص الأركان ولا يرد عليه شيء مما تقدم .

تذييل

قد نطقت روايات الباب والخصوص الكثيرة على ان الأركان أربعة وهي : (التكبيرة والركوع والسجود والطهارة) .

اما الأولى فقد دلت نصوص عديدة (١) على ان التكبيرة ابتدأ الصلاة ، (١) منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابن جعفر (ع) قال : التكبيرة الواحدة في فتاح الصلاة تجزى والثلاث أفضل . والسبع أفضل كله . الوسائل لباب ١٠ ، من =

وبها افتتاحاً ومعنى هذا هو أن الصلاة ، لا تتحقق بدون ذلك المصلي لو دخل في القراءة من دون أن يكبر لا يصدق أنه دخل فيها ، ومن هنا يظهر أن عدم ذكر التكبيرة في حديث لا تعاد إنما هو من جهة أن الدخول في الصلاة ، لا يصدق بدونها حتى يصدق على الاتيان بها الإعادة فإما عرفاً وجود ثلث لشيء بعد وجوده ولا . أو قل أن المستفاد من هذه الروايات هو أن الصلاة عمل خاص لا يمكن الدخول فيه بدون الافتتاح ، تكبيرة ولداورد في بعض الروايات لا صلاة بغير افتتاح وعيه فلو دخل المصلي بدونها شيئاً أو جهلاً فلا يكون مشمولاً للحديث . وإما الركوع والسجود والطمور فقد ثبت صحة الحللي أو حسنة (باب هاشم) على أن الصلاة ثلاثة أثلاث ، ثلث منها الطمور ، وثلث منها الركوع ، وثبت منها السجود الحديث (١) فقد حصرت لصحيفة الصلاة بهذه الأثلاث ، ولكن لابد من رفع اليد عنها من هذه الجهة بما دل من الروايات على أن التكبيرة أيضاً ركن ومقوماً لها كما عرفت .

بقي هاشم . وهو أن التسليم هل هو ركن للصلاة أيضاً ؟ أم لا ؟ وجهان من قولنا فذهب بعضهم إلى أنها أيضاً ركن واستدل على ذلك نصوصاً من الروايات (٢)

تكبيرة الاحرام .

ومنها صحيفة زرارة قال : سألت أبا جعفر ع ، عن الرجل يسي تكبيرة الافتتاح قال : بعيد الوسائل الباب ٢٠ من تكبيرة الاحرام .

ومنها وثقه عبيد بن زرارة قال : سألت أبا عبد الله ع ، عن رجل أقام الصلاة فسيء يكبر حتى افشع الصلاة قال : بعيد الصلاة للوسائل الباب ٢٠ من تكبيرة الاحرام . ومنها صحيفة علي بن يقطين قال : سألت أبا الحسن ع ، عن الرجل يسي أن يفتتح الصلاة حتى يركع قال : بعيد الصلاة للوسائل الباب ٢٠ من تكبيرة الاحرام .

(١) رواها في الوسائل في الباب ٩٠ من أبواب الركوع والسجود عن أبي عبد الله ع ، قال الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث طمور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود .

(٢) في الوسائل الباب ١٠ من أبواب التسمية بمصرعة على بن إسحاق عنهم ع ، في حديث —

لقد اذعن على أن احتواء الصلاة مسير . فهي دالة على أن الصلاة ، لا تتحقق بدون التسليم
وذهب جماعة منهم السيد (قدس) في العروة إلى أنها ليست ركناً . وهذا هو
الاقوى . وذايد على ذلك هو بهائم ذكر في حاشية لا بعد ، فلو ترك المصلي
التسليم في الصلاة سيما ما لم تنب عليه الإمام في الوقت ففصل عن القضاء في خارج
وكيف كان . وهذا لعدم كون التسليم من الأركان كانت التسمية أيضاً
خارجة عن مسمى .

والنتيجة من جميع ما ذكرناه لحد الآن أمور :

(الأول) : أن عطاء الصلاة ، موضوع الإلزام قضاءً ، وهذا على
طبق لا يتكرر العرى كما هو الحال في كثير من المركبات الاعتبارية .

(الثاني) : أن انقضاء موضوع الإلزام إنما هو على سبيل الدل لا للجامع
بينها . وإن الجامع غير معتول كما عرفت ولا لمرتبة خاصة منها وذلك من جهة أن
إطلاق المقتضى على جميع مراتبها على نفس واحد . وهذا قد تقدم أنه لا يمكن أن يكون
المقوم لمرتكب الاعتباري أحد أمور على نحوها .

(الثالث) : أن الإلزام على ما يطالب به ويطلب ليات عام من الكبيرة
والركوع وسجود وإظهاره والم . الأعم من (المائية ، والحرارية) . أن المراد
من الركوع والحدود أعم مما هو عليه من طيفه نحو أو انقضاء . ولكن مع هذا كله
يشتر في حدود الصلاة ، المولود . التبعيض . وهذا لا ينافيها . وهذا
أو حدودها من غير ولا فلا .

طويل في هذا . سمى عند الفقهاء بغير صلاة . بل في غير يومه كل يوم خمس
صلوات مؤنثات . وفي صلاة ركعتين . الجنب . شعار ودمج الكبيرة . فالتقسيم
في الوساكن في الباب ، من أبواب التفسير . مؤنثه . في الصلاة . في صلاة الله . ع .
يقول في رجل صلى الصبح فجالس في المسجد . تقدم . رفع يده . فخرج فحصل
الغفلة ثم يرجع فيصلي ركعتين . في آخر الصلاة .

(الرابع) : ان دخول شيء واحد في مركب مرة ، وخروجه عنه مرة اخرى مما لا بأس به في التركيب لإعتبارية . بل هو على صيق تفهم يعرف كما لا يخفى .

لوجه الثاني من وجوده في الخاضع ما في من أن قصد الصلاة موضوع باراء معظم الآخر ، ويصور حده مدله وجوداً وعملاً ، وقد است شيخنا العلامة الأنصاري - قدس - هذا الوجه في المشهور وكيف ما كان فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية - قدس - وجهين :

(الاول) : ما أورده - قدس - ثانياً على توحده كقول من أن لازمه ذلك هو أن يكون استعجال الخطأ صفة ، فيما هو أعم من به جرائده ، وشرائطه مجزأ وكان من باب اشتباه هذا الموضوع بآخر في كل ، لا من باب إطلاقه لكل على فرد واطبع على مقصد . وهذا مما لا يبرره إلا أن بالأعم

(ثاني) : انه عليه ينبغي أن هو لمصير في مسمى ممكن شيء واحد واحداً فيه مادة . وخارجاً عنه آخر من شأنه أن يكون هو الخاضع ، أو غيره عند اجتماع هذه الآخر . وهو كما ترى سبباً لخطئه مع ما عليه له ادب من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات .

توضيح : هو لا يثبت في - ف - ، ما حيز في حالات المكلفين من السفر واحصر والإستبراء وصفه . وحوادثه لا يثبت في أحكامها في نفسها باختلاف أوضاعها من حيث الزمان وكيف . وعليه فمقتضى لأحكام مختلف من هاتين الحائتين فيلزم دخول شيء واحد فيه مرة ، وخروجه عنه مرة أخرى بل عند اجتماع تمام الأجزاء لا يمكن لما هو الداخل مما ليس هو سبباً فان نسبة كل جزء إلى مركب على حد سواء . بل لا يثبت له حيث يثبت في حده خاصة من معظم لأحكامه ، غير هذا راجح بلا من حيث فيكون مركب حيث من قبيل الفرد المراد الذي لا وقع له .

وانسكن عما حققناه في اوجه التوا من التسمي فقد اعتبر لا بشرط
والإضافة الى الرائد قد من الحرف عن الايراد التوا من معظم الاحزاء الذي
أحد مقوماً للمركب ما حو لا بشرط والقياس الى بقية الأجزاء فهي د حة في التسمي
عند وجودها وخارجة عنه عند عدمها

وبهذا يظهر الجواب عن زيادة اد شار أيضاً فان عند اجتماع تمام الاحزاء
كالتسمي هو عدم الاحزاء لا خصوص بعضها بقولنا ثم مردد بين هذا وذاك
ول شئت قتل بعض لم يوضع باراء مفهوم معظم الاحزاء ولا لتراؤف
الانطال وهو باطل قطعاً من هو موضوع التسمي مع ذلك مفهومه ، ومعنيته
وهو يختلف باختلاف المركب بقوله مثلاً معظم اجزاء صلاة الجمعة بحسب المركب
غير معظم اجزاء صلاة العشاء فلو كان معظم الصلاة الصحيح أربعة اجزاء - مثلاً -
فلا يخالف كالمعظم لهذه المعربة ستة اجزاء .. وهكذا ، وعلى هذا فاللفظ موضوع
باراء معظم على سبيل وضعه الاركان من ان انقوى مركب أحد أمور على نحو
البدن فقد يكون المقوم أربعة اجزاء .. وقد يكون ثلاثة اجزاء ، وقد يكون
خمسة اجزاء .. وهكذا ، وقد تقدم انه لا مانع من ان يترجم بذلك في المركبات
الإعتبارية وكله من نظير فيها ، من هو على وفق الإرتكار كما عرفت ، واما
لرائد على المعظم فقد وجوده يدخل في التسمي ، وعند عدمه يخرج عنه فال موضوع
له حينئذ هو مفهوم وسيع جامع جميع شتاتة ومتفرقاته لا خصوص المعظم بشرط
لا ولا مرتبة خاصة منه ، ومن هنا تصدى على اقليل والكثير والرائد واما قصر على
سبيل واحد ، نظير لفظ السكارة ، فله موضوع في لغة العرب لما مركب من حرفين
فصاعداً فالق مقومان تصدى على ان السكارة في لغة العرب ، واما لرائد عليها
من حرف أو حرفين أو أربعة فقد وجوده داخل في التسمي ، وعند عدمه
خارج عنه .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين انه لا بأس بهذا الوجه بصاً مع الإعراض عن

الوجه الأول بان يكون اللفظ موصفاً للمعظم لا بشرط . هذا مع اعتبار الموالاة
وأنه يجب أيضاً في المسمى أن يدور بها لا يصدق على المعظم غير " الصلاة " .
(الوجه الثالث) : ما قيل من أن نفي الـ " صلاة " موصوع المعنى الذي
يدور مداره التسمية عرفاً .

وفيه - هذا الوجه بظاهره لا يرجع أن معنى شخص - وذلك لأن لصدق
العرف تابع لوجود المسمى في الواقع ومقام الثبوت فلا يمكن أن يكون وجود
المسمى في الواقع ونهـ الأمر المعنى " صدق " عرفاً .

والمراد قد ظهر مما ذكرناه أن مرجع هذا الوجه إلى الوجه الثاني ، فإن
المراد منه هو أن لا يكشف عن وجود المسمى اسم إلا أنهم له في ، فانه طريق
وحيد في مقام الإثبات في سعة المعنى ، أنه صيقه في مقام الثبوت - وحيث أن
لفظ الـ " صلاة " يصدق عند العرف على معظم أجزائها ولا يصدق على غير المعظم
يكشف عن أنه موصوع مدار المعظم على الكيفية التي تقدمت - مثلاً - نفي
الـ (ماء) في مئة انحراف موصوع المعنى في الواقع ، ويمكن استكشاف في مقام الإثبات
عن مقدار سعته وصيقه لم يدور بما يصدق العرفي فلو رأينا إطلاق العرف على
الـ (ماء) على ماء الكبريت يستكشف عن أنه موصوع المعنى وسيع في الواقع .

وعلى أمه فالمسح في إثبات سعة المعنى ، أو صيقه إنما هو فهم العرف .
والصدق عنهم دليل على سعة المعنى ، فبما أن ذلك الموجد ، كما أن عدم الصدق
دليل على عدم السعة .

تتلخص نتيجة جميع ما ذكرناه لحد الآن فيخطيط :

(الخط الأول) : فساد فهم الاشتراك في وضع المقاطع العادات كما سبق .

(الخط الثاني) : فساد توهم كون الموضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً .

(الخط الثالث) : عدم إمكان تصوير جامع ذاتي مقبول على القول " الصحيح

(الخط الرابع) : إمكان تصوير جامع عنواني على هذا القول إلا أنه ليس

موضوع له كما مر .

(الخط الخامس) . هذا تصور جامع دام من الأعم من الصحيحة ولفاء .
والتيجة على ضوء هذه الخطوات الخمس قد أصبحت ^١ أساطير لعبادات
كأن الصلاة ، وبحوها موضوعة للجامع بين الأفراد الصحيحة . والقاعدة لا لخصوص
الجامع بين الأفراد الصحيحة .

ومن هنا لا نجد للتراخ في مقام الإثبات عن أن الأعم موضوعة للصحيح
والاعم فإن التراخ في هذا المقام مخرج على مكان بصير . الخصة على كل القوانين
معاً لم يمكن تصويره ولا على أحد فلا يجد له فضلاً إلا أنه من الآثار
التي لا يمكن ولا مريض به . هذا من جهة . ومن ناحية أخرى أن المار ذكر في
هذه المشرقة هو ^٢ الصلاة . على جميع أفرادها الصحيحة
والقاعدة على إسق واحد من دور لحظ عناية في شيء منها ضرورة أنهم يستعملون
هذا للخط في جميع عافس عن خاص فربيه تجرد . عناية في موارد اطلاقه على أنه
انما سد فلو كان اللحد موضوعاً لخصوص صحيح فلا عناية كان اطلاقه على القاسم
حاجباً إلى الحاء عناية ورفقة . مع أن الأمر على خلاف ذلك والالهام في
جميع عن إسق واحد ولا فرق بين قولنا فلا صلى . صلاة . صحيحة ، أو تلك
.. صلاة . صحيحة . ومن قولنا فلا صلى . صلاة . وسده أو هذه الصلاة .
فالسده . وهكذا . وحيث أن المسلمات لمشرقة دائرة الاستعمال الشرعية
فتكشف تلك عن عموم المدعى لموضوع له عند الشارع المقدس أيضاً

ثمرة المسألة

ذكروا لها ثمرات :

الأولى : ما اشتهر فيما بينهم من أن الأعم يتمسك بالبراعة في موارد الشك

في الأجراء والشرائط وأصححني ينسك قاعدة الإشتغال والإحيا في تلك الموارد .

واسكن التحقيق أن الأمر ليس كذلك ولا فرق في النسك بدرجة ، أو الإشتغال بين القولين - أصلاً - والوجه في ذلك .

هو أما إذا لموضع ملاعبة نسك المرأة ميتة تقوى - بحلال العلم لإحتمال في مسألة الاف والاكثرت - لا تباطئين ، فانه ان قلنا بالاحتمال والاعلم الاحتمال ويحس الى علم مصيب وشك بدوى فلا مانع من الرجوع الى امرأة غير زوجة الاكثر والمقيد الرائد فان مسألة هذه من إحدى صعوبات كبرى مسألة الرائد والاكثرت الارتباطيين ، وذلك لان تعقيد التكليف في مقامه - تطبيقي - الجامع بين المطلق والمقيد معلوم لنا مصيباً (وهو المناهضة المهمة لما ية عن جميع الخصة صيات) وانما هو شكها في تعقده على نحو الإصلا من عدم تقييده بشيء لا جزء ولا شرطاً ، أو على نحو لتقييده باحد الحروف المرورية . حيث أن هذا بالاحتمال العلم لإحتمال في تلك المسألة ، الرجوع الى امرأة عن التكليف لرائد عن المقدار لمعلوم كما هو كذلك فيقول هنا انصاً بالاحتمال والرجوع الى امرأة عن التقييد الرائد . وانما لو قلنا بعدم احتمال العلم لإحتمال في تلك المسألة فلا بد من الإحتياط والرجوع الى قاعدة الإشتغال وعلى ذلك فلا ملازمة من اقول الأعمى والرجوع الى البراءة .

وأما على أصححني فان قلنا من متعلق لتكليف عنوان سبب - وخارج عن الأجراء والشرائط ، وانما هي سبب لوجوده فلا محالة يكون شيئاً في جريئة شيء أو شرطية شكاً في المحصل فلا بد من القبول بالإشتمال بل ان هذا مجرد فرض غير واقع في الخارج بل انه خلاف مفروض اسحتاد المفروض من متعلق التكليف هو الجامع بين الأفراد الصحيحة ، وسفته الى الأجراء والشرائط نسبة الطيبي الى امراده أو نسبة العنوان الى معنوته . وعلى كلا التقديرين فلا يكون المأمور به

معاير في لوجود مع لأجراء و اثر نص ومسبباً عنها .

وعلى اخطئه ان قد من مسبب ومسبب موجود في لحاح بوجود مستقر على
حياله واستقلاله كائنات الله عن مقدمات حارجية أو الطهارة الخبئية المسببة عن
المسبب من الحديثة المسببة عن الوضوء والعن والتيمم على قول ، فادكار
المأمور به أمراً مسبباً عن شيء آخر ، ومتربياً عليه وجوداً فله محالة يرجع
الثبوت في جرتية شر . أو شرطية بالإضافة الى سنده الى الثبوت في المحصل ، ولا
إشكال في الرجوع معه الى قاعدة الاشتغال في مورد . ولكن لمقام لا يكون
من ذلك الباب . فان الجامع اندي فرض وجوده بين الأولاد لصحبة لا يخلو أمره
من أن يكون من الماهيات المتأصلة لمركبة ، أو بسيطة ، أو من الماهيات الاعتبارية
والمناويز لا نزاعية وعلى كل تقدير لابد من أن يكون منطبقاً على الأجراء
واشرائط الحارجية انطباق الكلي على افرده . ومع لا يرجع الشك الى الشك في
محصل ليكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال .

ما على الأول فلا . لمرء من أن الجامع هو عين الأجراء وشرائط
الأجراء مع شرائطها باعتبارها متعلقة بالأمر ، ووجودها ليست وحدة حقيقية بل
وحدة اعتبارية ، فادعاء أنه لا تحصل من ص . ماهية الركوع ان ماهية السجود ماهية
ناشئة غير ماهيتها . وعليه فلا مانع من الرجوع الى البراءة عند الشك في اعتبار
شيء . ثم ان مقدار المسبب عن صحة الاعتلال في مسألة دوران الواجب بين
الاول والاكثر الأثر باخمين . لان تعلوا التكليف حيث بالمقدار المتيقن من الأجر .
وفيودها معلوم . والشك في غيره شك في التكليف فالمرجع فيه البراءة وبناء على عدم
الاعتداد في ثبت المسببة فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال .

وأما على الثاني فكذلك لان الطبيعي عين امراده حارجاً ومتحد معها عياً
فالأمر المتعلق به متعلق بالأجراء مع شرائطها سواء . فلما ان متعلق لأوامر الطابع
أم قدامه الأثر اما على الثاني واضح . واما على الأول فلا اتحاد الطبيعي معها

عينة الأمر ان خصوصيات امر دية غير دخلية في ذلك فهي كالأقوال يرجع الشك في اعتبارها شيء حر، أو شرطاً أن شك في إطلاق المأمور به ونقيضه فلا في امر خارج عن - نريد للمأمور به - فبناء على الاستلال في ذلك ما كان المرجع فيه البراءة عن التقيد المشاكوك فيه .

وأما على ذلك فالامر أيضاً كذلك لأن الأمر الإبراهيمي لا - حدود له - حاجاً ليسكن به الأمر - وما لموجود حقيقة هو مثلاً - نريد في الأمر في حقيقة متعلق بمثلاً لا يبرع وهو في المقام نفس الأمر - ونشرط - ونحسب - ذلك الأمر الإبراهيمي في الأساس لميل متعلقاً بالأمر إنما هو لاجل الإشارة الى ما هو متعلق الحكم في القضية .

فانتيحة ان الشك في اعتبار حر، أو قيد على جميع التقادير يرجع الى اشك في تقيد نفس الأمر به قيداً على مقدار الحقيقة فبناء على ما هو الصحيح من احتمال العلم الاحتمالي عند دور - الأمر من لاف والاكثر - يرجع هذا الى ابراهة .
وتميز آخر - ما قد بينا في مبحث السبب من العبادات - ما قبلنا فقم أيضاً ان النصحة لفعليه التي هي مترتبة عن الطلب - مأمور به - على ما - حاجاً لا يعقل أخذها في متعلق الأمر - انشأها عنه - فلهذا على كلاً القولين نفس الآخر - مع قيودها الخاصة عينة الأمر انه على القول بالموضع بتصحيح كل المسعى تمام الاجراء مع تمام القيود - وعلى القول بالموضع للاعم كان هو لاعم - وعلى هذا كان شك في اعتبار أمر دائر على المقدار - من عدم متعلق الأمر به من الاجراء - ونشرط - مأموراً - ابراهة - فلا فرق في ذلك بين قبول بتصحيح والقول للاعم فتلخص ان أحد النصحة مع اتمية في المسعى لا يمنع عن سريان ابراهة على القول بالاحتمال كما هو القوي .

وقد أصبح نتيجة من جميع ما - كونه - القول - موضع الالفاظ للاعم لا يبرمه جريان البراهة دائماً ان القول بموضع بتصحيح لا يبرمه لا يبراه بالاحتمال

كذلك من هما في ذلك سواء ، دون جريان البراءة وعدمه مبييان على الانحلال وعدمه في ملك المسألة ، لا على الوضع للصحيح ، أو الأعمى .

وعلى ضوء هذا يستبين فساد ما أفاده شيخنا الاستاذ - قدس - من أنه على الصحيح لا ماض من الرجوع الى قاعدة الاشتغال ، كما أنه على الأعمى لا ماض من الرجوع الى ابراءة بتقريب ان تصوير الخامع على الصحيح لا يمكن إلا بتقييد المسمى بعنوان بسيط خاص أما من ناحية عدل الأحكام أو من ناحية معلولاتها ، وان هذا العنوان خارج عن المأني به وما حود في المأمور به ، وعليه فالثبت في اعتبار شيء جزء أو شرطاً لا محالة يوجب الثبوت في حصول العنوان المربور فيه جمع اثبت حيثئذ الى الثبوت في المحض والمراجع فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة .

والوجه في فساد ما سبق . من أن الخامع على القول بالصحيح على كل تقدير لا بد من ان يطبق على الاحراء والشرائط انضائ الكلي على فرد ، وعليه كان الثبوت في اعتبار جزء ، أو قيد في المأمور به من دوران المأمور به نفسه بين الأقل والأكثر . فعلى القول بالانحلال كان المرجع فيه ابراءه عن وجوب الأكثر فنتيجة ذلك : هي ان المأمور به تمام اجرائه ، وشرائطه هو لأقل دون الأكثر . وقد عرفنا أن لقول بالإشغال من على أن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً مسبباً عن الآخر ، وشرائط الخارجيتين ، ومنحصلاً منهما ، وهو خلاف المفروض .

وأما ما ذكره - قدس - من أنه على الصحيح لا بد من تقييد المسمى بعنوان بسيط أما من ناحية العطل ، أو من ناحية المعلولات فيرد به خلط بين الصحة الفعلية التي تتبرع عن انضائ المأمور به على المأني به في الخارج ، والصحة بمعنى 'تامة' فالخاجة الى التقييد إنما تكون فيما إذا كان الراعي بين الصحيح ، والأعمى في أحد الصحة الفعلية في المسمى ، وعدمه أحدها فيه ، فإنه على الصحيح لا بد من تقييده بعنوان محض كمواضع التماس عن تفحصه ، أو نحوه مما هو مؤثر في حصول 'عرض' . ولكن قد تقدم أنه لا يعقل أحدها في المأمور به فضلاً عن

أخذها في المسمى فلا تكون الصحة بهذا المعنى مورداً لتزاع ، فإن التزاع كما عرفت مراراً إنما هي في الصحة بمعنى التمامية . ومن المعلوم أنها ليست شيئاً آخر وراء نفس الأجزاء ، والشرائط بالأسر . ولا هي موضوع للآثار ، ولا موثرة في حصول الغرض . وعليه فلا حاجة إلى تقييد المسمى بعنوان بسيط خارج عنها .

ومن هنا يظهر أن هذه المسألة ليست من المسائل الأصولية ولوجه في ذلك هو ما حققناه في أول الكتاب في مقام الفرق بين المسائل الأصولية ، ومسائل بقية المعلوم من أن كل مسألة أصولية ترتكز على ركبتين أساسيتين :

(الركبة الأولى) : أن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي الإلهي وهذه الركبة امتارت المسائل الأصولية عن القواعد الفقهية بإجماعها على بيان تقدم (الركبة الثانية) : أن يكون وقوعها في طريق الاستنباط نفسها أي بلا ضم كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها . وهذه الركبة امتارت عن مسائل سائر العلوم الدخيلة في الاستنباط من النحو ، والصرف ، والرجال ، والمطلق ، واللغة ، ونحو ذلك . فإن مسائل هذه العلوم وإن كانت دخيلة في الاستنباط إلا أنها ليست بحيث لو انضم إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهية .

وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر أن هذه المسألة ليست من المسائل الأصولية . بل هي من المسائل النوعية فلا تقع في طريق الاستنباط بلا ضم كبرى أصولية إليها وهي كبرى مسألة الأقل والأكثر الإباضي .

ويترنب على ذلك أن هذه الثمرة ليست ثمرة هذه المسألة ، بل هي ثمرة لمسألة الأقل والأكثر الإباضي ، وهي من مبادئ تلك المسألة والبحث عنها يحقق لموضوع البحث عن تلك المسألة . وكذا الثمرة الآتية ، فإنها ثمرة لمسألة المطلق والمقيد . دون هذه المسألة .

نعم هي حقيقة لموضوع التمسك بالإطلاق والبحث عن حور التمسك . لا إطلاق وعدم جواره وإن كان بحثاً عن مسألة أصولية إلا أن البحث عن ثبوت الإطلاق

وعدمه بحث عن المبادئ .

(ثمرة الثانية) : ما ذكره جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية - قدس - من أنه يجوز التمسك بالإطلاق ، أو العموم على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزء ، أو شرطاً ، ولا يجوز التمسك به على القول بالصحيح ، بل لابد فيه من الرجوع الى الأصول العملية .

بيان ذلك . ان التمسك بالإطلاق يتوقف على اثبات مقدمات :

(الأولى) : ان يكون الحكم في القضية وارداً على المقسم بين قسمين ، أو أقسام ما يكون له قابلية الانطباع على نوعين أو أنواع .

(الثانية) : ان يحرر كون المتكلم في مقام البيان ولو ماصر عقلاً ، ولم يكن في مقام الإجمال ، أو الإحمال .

(الثالثة) : أن يحرر انه لم ينصب قرينة على اتعيين .

فإذا تمت هذه المقدمات استكشف بها الإطلاق في مقام الثبوت ، وإن مراده الاستتمالي مطابق لمراده الحدى ، وإس لاية خصوصية مدحلية فيه ، فإذا شك في دحر خصوصية من الخصوصيات فيه يدفع ذلك بالإطلاق في مقام الإثبات وحيث أن هذه المقدمات نامة على القول بانوضع للأعم ، فإن الحكم حينئذ قد تعلق بالطبيعى الجامع بين الأمراد الصحيحة ، والقاعدة فإذا أحرر ان المتكلم في مقام البيان ، ولم ينصب قرينة على التقييد فلا مانع من التمسك بالإطلاق لدفع ما شك في اعتباره جزء ، أو قيداً ، لانه شك في اعتبار امر رائد على صدق اللفظ وفي مثله لا مانع عن التمسك بالإطلاق لاثبات عدم اعتباره .

وعلى احولة فعلى القول بالأعم إذا تمت المقدمتان الاخيرتان يجوز التمسك بالإطلاق لدفع كل ما احتل دحله في الأمور به جزء ، أو شرطاً ، لتامة المقدمة الأولى على العرض ، وعليه فأننت اعتباره شرعاً ما حد التحوس المرغوبين فهو ، والزائد عليه حيث أنه مشكوك فيه ، ولم يعلم اعتباره فالمرجع فيه الإطلاق ،

وبه يثبت عدم اعتباره .

وهو بخلاف لقول بالوضع للصحيح ، فان المقدمة الأولى على هذا القول مفقودة . إذ الحكم حينئذ لم يرد إلا على الواجد لجميع الأجزاء . والشرائط ولو شك في جريته شيء أو شرطيته فلا محالة يرجع الشك إلى الشك في صدق اللفظ على الفاعل للشكوك فيه لاحتمال دخله في المسمى ، ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق .

فقد نتج من ذلك . جوار التمسك بالإطلاق على القول بالأعم في موارد الشك في الأجزاء ، والشرائط ، وعدم حواره على القول بالصحيح نعم على القول بالأعم لو شك في كون شيء ركناً للصلاة أو لم يكن فلا يحوز التمسك بالإطلاق لأن الشك فيه يرجع حينئذ إلى الشك في صدق اللفظ ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق ، كما مر بيانه .

وقد يورد على هذه الفكرة بوجوه :

(الأول) . انه لا فرق بين القولين في حوار التمسك بالإطلاق ، وعدم حواره والوجه في ذلك : هو أن مناط الحوار كون المتكلم في مقام البيان ، وانه لم يصب قرينة على التقييد ، وعليه فكما ان الأعمى يتمسك بالأطلاق فيما إذا احتمل دحض شيء في المأمور به رائدأ على القدر المتيقن ، فكذلك الصحيح يتمسك به إذا شك في أعمال أمر رائدأ على المقدار المعلوم . ومن هنا يتمسكون الفقهاء (رض) بأطلاق صحيحة حماد التي وردت في مقام بيان الأحكام ، والشرائط وبين الإمام (ع) فيها جميع أحكام الصلاة ، من التكبير والقراءة ، والركوع ، والسجود ، ونحوها . وحيث لم يبين فيها الاستعادة مثلاً فيتمسك بأطلاقها على عدم وجوبها فلا فرق في ذلك بين القول بالوضع للصحيح والقول بالأعم للاعم ،

فتنحصر : أن العبرة بكون المتكلم في مقام البيان وعدم إثباته قرينة في كلامه ، لا بكون الوضع الأعم أو الصحيح كما لا يخفى .
والجواب عنه قد ظهر مما تقدم وملخصه : أن التمسك بالإطلاق موقوف على

أحرر المقدمات الثلاث ، أولها أحرار تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الاستمالى وقابلية انقسامه الى قسمين ، أو أقسام . فهذه المقدمة لابد من أحرارها وإلا فلا يعقل الإطلاق فى مقام الثبوت كى يستكشف ذلك بالإطلاق فى مقام الإثبات وحيث أنه على القول بالصحيح فقد تعلق الحكم بمصلحة خاصة ، وهى خصوص الحصة الصحيحة فالمقدمة الأولى مفقودة ، فالإطلاق اللفظى على القول بالصحيح غير معقول .

وأما ما استشهد على ذلك تتمك النقصاء (ص) بإطلاق صحيحة حماد المتقدمة فهو خلط بين الإطلاق الحالى ، والإطلاق اللفظى ، فإن إطلاقاً صحيحاً إطلاقاً مقامى ، وهو أحسن من الإطلاق اللفظى المتقوم بأحرار صدق المفهوم على المواد المشكوك فيه ، والذي لا يمكن انكاره على الصحيح هو الإطلاق اللفظى . وأما الإطلاق المقامى فانتمست به مشترك فيه بين القول بالصحيح والقول بالأعم والسر فى ذلك : أن الاعتبار فى إطلاق اللفظى أن : الحكم فى القضية على لطبيعى الجامع القائل بالإطلاق على حصص عديدة ، ولا أقل من حصتين . وبعد ذلك تنص النوبة الى أحرار بقية المقدمات من كون المتكلم فى مقام البيان ، وعدم انبائه بالقرينة على إرادة الخلاف . ولا جرم ذلك لا يسمع القائل بوضع الالفاظ بالصحيح ان يتمسك بالإطلاق ، وذلك للشك فى صدق المفهوم على اتفاق لا يحتمل دخله فى المسمى . وأما الإطلاق الاحوالى فلا يعترف فيه ذلك ، من المعترف فيه سكوت المتكلم عن البيان حين ما يورد الحكم على نفس الأجراء والشرائط ، أو الأفراد . مثلاً : اذا كان المولى فى مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اسحم ، والخمر ، والار ، واللبن ، وغيرها من الموارد فامر عبده بشرائها ولم يذكر الدهن . مثلاً : وما انه كان فى مقام البيان ، ولم يذكر ذلك فاستكشف منه عدم أرادته له ولا لبيته .

ومن هنا لا يحتاج فى هذا الجوهر من الإطلاق الى وجود لفظ مطلق فى القضية من هو مناقض له كما عرفت آنفاً . والإطلاق فى الصحيحة من هذا القبيل ، فانه

سلام الله عليه كان في مقام بيان الاجراء . والشرائط ، فكلما لم يبينه يستكشف عدم دحله في الأمور به .

والنتيجة ان أحد الإطلاقات اجتنى عن الإطلاق الآخر رأساً . وجوار التمسك باحدهما لا يستلزم جوار التمسك بالآخر كما انه لا فرق في حوار التمسك بالإطلاق الأحوال بين القول بالوضع للصحيح . والقول بالوضع للاعم . وأما الإطلاق اللفظي فلا يحوز التمسك به على القول بالصحيح دور الأعم . فما أورده انقائل من الإشكال لا يرجع الى معنى محصل .

(الثاني) : ان الاعمى كالصحيح في عدم امكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار جره أو قيد وذلك لان أدلة العبادات جميعاً من الكتاب ، والسنة محملة ولم ترد شئ منها في مقام البيان فاذا كان المتكلم فيها في مقام الإهمال ، أو الإحتمال فلا يحوز التمسك مطلقاً عية الأمر ان عدم جواز التمسك على هذا القول من جهة واحدة وهي عدم ورود مطلقات العبادات في مقام البيان . بل انها جميعاً في مقام التشريع والجلل لا نظر لها الى خصوصيتها من الكمية ، والكيفية . وعلى القول بالصحيح من ناحيتين : وهما عدم ورود المطلقات في مقام البيان وعدم تعمق الحكم بالجامع والمقسم ، فالنتيجة عدم صحة التمسك بالإطلاق على كلا القولين .

والجواب عنه : مضافاً الى انه رجم بالعيب ان الأمر ليس كما ذكره القائل ، فان من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب . وهو في مقام البيان كقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فالمفهوم من كلمة الصيام عرفاً كلف التمسك عن الأكل ، والشرب . وهو معناه اللغوي ، فالصيام بهذا المعنى كان ثابته في سائر الشرائع والأديان بقربة قوله تعالى : (كأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حيث لم يعتبر فيه سوى المكف عن الأكل والشرب عند تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود .

نعم ان ذلك يختلف كيفية باختلاف الشرائع . ولكن كل ذلك الاختلاف

يرجع الى الخارج عن ماهية الصيام بل قد يعتبر فيه كما في شرع الاسلام الكف عن عدة امور احر ايضاً كالمخاض والارتماس في الماء والكذب على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ وعلى الأئمة الاضمار (ع) وان لم يكن الكف عنها معتبراً في بقية الشرائع والاديار . وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهية قيداً ، وعدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن يرجع الى اطلاق قوله تعالى كتب عليكم الصيام . اهـ وبه ثبت عدم اعتباره لخال الآية المباركة حال قوله تعالى : (أحل الله البيع) و (تجارة عن تراص) وما شاكلها ، فكما انه لا مانع من التمسك باطلاقها في باب المعاملات عند اشك في اعتبار شيء فيها . فكذلك لا مانع من التمسك باطلاق هذه الآية المباركة في باب الصوم عند الشك في دخل شيء في صحته شرعاً . هذا مضافاً الى ما في السنة من الروايات المطلقة الواردة في مقام البيان مما قوله ﷺ في التشهد (يتشهد) فان مقتضى اطلاقه عدم اعتباره أمر رائد على نفس الشهادتين فلو شك في اعتبار التوالى بينهما فيدفع بالإطلاق وكذا غيره من نصوص الباب فلاحظ .

هذا كله على تقدير تسليم أن يكون الصابط في كون المسألة اصولية ترتب ثمرة فعلية عليها إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان الصابط للمسألة الأصولية امكان وقوعها في طريق الاستنباط لا فعليتها .

ومحصر ما ذكرناه في الجواب عن هذا الإيراد امران .

(الاول) . ان المطلق الوارد في مقام البيان من الكتاب والسنة موجود ، وليس الامر كما ذكره لقائل .

(الثاني) . لو تركنا عن ذلك وسدنا ان المتكلم لم يكن في مقام البيان في شيء من مطلقات العبادات إلا ان امكان ترتب هذه الثمرة يكفيها لكون المسألة اصولية ، لما عرفت من أن الميراث فيها امكان وقوعها في طريق استنباط حكم شرعي كلى لا فعلية ذلك كما تقدم .

نعم لدى يرد لها ما ذكرناه سابقاً من أن هذه اثمة بشت ثمة لهذه المسألة ولا تترتب عليها بلا واسطة ، بل هي من ثمرات كبرى مسألة المطلق والمقيد ، وهي من صغريات تلك الكبرى ومن مبادئها من جهة أن البحث فيها في الحقيقة عن ثبوت الإطلاق وعدم ثبوته ، والبحث عن حوار التمسك به وعدم جواره بحث عن مسألة الأصولية ، دونه .

(الثالث) : أن الإطلاق والتقييد في العبادات إنما يلاحظ بالإضافة إلى المأمور به ومتعلق الأمر ، لا بالقياس إلى المسمى بما هو ، ضرورة أن الإطلاق أو التقييد في كلام الشارع أو غيره إنما يكون بالقياس إلى مراده ، وبه مطلق أو مقيد ، لا إلى ما هو اجبى عنه ، وعلى ذلك فلا فرق بين القولين ، فكما أن الصحيح لا يمسك التمسك بالإطلاق ، فكذلك الأعمى .

أما الصحيح فما عرفت من عدم إقراره الصديق على الفاعل لما شك في اعتباره جرم ، أو شرطاً لاحتمال دخله في المسمى

وأما الأعمى فلاجل أنه نعم ثبوت تقييد المسمى بالصحة ، وأنها مأخوذة في المأمور به ومتعلق الأمر ، فإن المأمور به حصة خاصة من المسمى وهي الحصة الصحيحة ، ضرورة أن الشارع لا يأمر بالحصة الفاسدة . ولا بما هو الجامع بينه وبين الصحيح ، وعلى ذلك فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند شك في حرثية شيء ، أو شرطية للشك حيث في صدق المأمور به على الفاعل للشيء المشكوك فيه .

وعلى أنه فلا فرق بين أن نكون الصحة مأخوذة في المسمى وأن تكون مأخوذة في المأمور به فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالإطلاق غاية الأمر أن لشك في الصديق على الصحيح من جهة أحد الصحة في المسمى ، وعلى الأعمى من جهة العلم بتقييد المأمور به بالصحة لا محالة .

والنتيجة . هي عدم جوارر الأحاد بالإطلاق على كلا القولين بدءاً لا ثمة في البين .

والجواب عنه يظهر مما ساد سابقاً . فان اصلحة العملية التي هي مترعة عن انطباق المأمور به على المأثور به خارجاً في موارد الامتثال والاجر . غير مأخوذة في المأمور به قطعاً . من لا يعقل ذلك كما سبق . وانما التراجع في أحد اصلحة بمعنى التمامية اعني تمامية الشيء من حيث الأجزاء ، والقيود في المسمى بالقائض بالصحيح يدعى وضع اللفظ له صلاة . مثلاً للصلاة التامة من حيث الأجزاء ، والشرائط . والقائض بالاعم يدعى وضع اللفظ للاعم ، وعلى ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء جزء ، وقيداً في المأمور به كاسورة - مثلاً - فعلى القول بالوضع للصحيح كان صدق اللفظ بما له من المعنى على العاقد لها غير معلوم لاحتمال دحيها فيه . ومكان أن يكبر المجموع هو المسمى بلفظ الصلاة . ومع ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق . وعلى القول بالوضع للاعم كان صدق اللفظ على العاقد معلوماً ، وانما لشت في اعتبار أمر رند عليه . وفي مثله لا مانع من التمسك بالإطلاق ليعتبر الشيء المشكوك فيه . وبه ثبت أن المأمور به هو طيعي الصلاة ، الجامع بين العاقدة والواجدة للسورة ، ومن انطباق ذلك لطبيعي على المأثور به لا سورة مترعة اصلحة فاصحة بمعنى التمامية تمت نفس التمسك بالإطلاق بصيغة ما علم من الأجزاء والشرائط تفصيلاً والصحة المترعة غير مأخوذة في المأمور به فضلاً عن المسمى . وعلى أهمية المأمور به على كل لقوانين وان كان هو الصلاة الواحدة لجميع لأجزاء والشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً . الا ان الاختلاف بينهما في نقطة اخرى ، وهي ان صدق اللفظ على العاقد لما لشت في اعتباره معلوم على القول الاعلى ، وانما لشت في اعتبار أمر رند عليه . وأما على الصحيح فالصدق غير معلوم . وعلى أساس تلك النقطة يجوز التمسك بالاصلاح على القول بالاعم دون القول بالصحيح .

فقد أصبحت لسيعة ان هذه الشبهة منبئة على أحد اصلحة العملية في المأمور به ولكن قد تقدم ساد .

ومن هنا قال شيخنا الأساد - قدس - ان هذه اشبهة ليست بذات أهمية كما اهتم بها شيخنا العلامة الأنصاري - قدس - واطال ال كلام فيها واعتد بأجوب عنها فوق ما تستحق ، والصحيح ما أجاده - قدس - .

وربما قيل بان ثمره ال راع قطع في الذر وذلك كالأو ندر أن يعطى ديناراً للمصلي ركعتين قباء على القول بالأعم يجري الاعطاء للمصلي ركعتين ولو كانت صلاته فاسدة . وعلى القول بالصحيح لا يجري ذلك بل يجب عليه . لاعطاء للمصلي صلاة صحيحة . ولا تبرأ ذمته بذلك .

لا ينبغي أن أمثال هذه ثمره غير قابله للذكر والموت في مباحث الاصولية لانها ليست ثمره المسألة الاصولية فان ثمرها استنباط الحكم لسلكي الفرعي . وأما تطبيقه على موارد ومصاديقه فليس ثمره لمبحث الاصولي . بل لا يصلح هذه الثمرة لثمة لاية مسألة عليه ولو كانت المسألة من المبادئ .

هذا مصافاً الى أ - وجوب الوفاء بالذر تابع لقصد الماذر في الكيفية ، والكيفية ، واجبي عن الوضع للصحيح ، أو الأعم . فلو قصد الماذر من كونه المصلي من ان الصلاة الصحيحة لم تبرأ ذمته بالاعطاء لمن . يصلي . فاسدة ، ولو قلنا بوضع الألفاظ الأعم ، ولو قصد منها الا في الصلاة ولو كانت فاسدة رأب ذمته بذلك . وان قلنا بوضع الألفاظ للصحيح .

على ان الصحة المتعارضة دخلت في المسمى غير لصحة لمعتبرة في مرحلة الامتنال فيمكن أن يكون المآل به صحيحاً من جهة وحدانه تمام الأجراء . والشرائط ، وفاسداً من الجهات الأخر ، وعليه تحصل راءة الدمة بالاعطاء لمن . يصلي . فاسدة ايضاً .

ثم انما قد ذكرنا في الدورة السابقة ثمره لهذه المسألة غير ما ذكره القوم ، وهي ان الحكم الوارد على عنوان ال . صلاة . ومفهومها يختلف باختلاف القوانين - مثلاً - قد ورد النهي عن « صلاة » الرجل ويحدثه امرأة . تصلي ، فعلى القول

بالصحيح لو علمنا بفساد صلاة المرأة لا تكون صلاة الرجل منها عنها لعدم صدق الـ صلاة . على ما أنت المرأة به فلا يصدق حينئذ انه صلى ، وبحذاته امرأة تصلي ، واما على القول بالاعم كانت منهيًا عنها . هذا .

ولكن قد تبين مما تقدم ان هذه الثمرة ايضاً ليست شجرة لبحت اصولي . بل لا ترتب على الرابع بين القواص ، فانك عرفت ان القول بالصحيح لا يلزم الصحة في مقام الامثال فان الصحة هناك غير الصحة المأخوذة في المسمى على هذا القول ، كما مر .

فقد استبان من مجموع ما ذكرناه تحت عنوان الثمرة لحد الآن امور :
(الأول) : ان البحث عن هذه المسألة ليس بحثاً اصولياً ، بل بحث عن المبادئ ، وذكرها في هذا العلم لاحدا ان لها فائدة جلية ، ومناسبة شديدة مع بعض المسائل الاصولية .

(الثاني) : أن ما ذكرناه من الثمرات لها عمدتها الثمرة الأولى ، والثانية ليس شجرة للبحث عن هذه المسألة كما عرفت .

(الثالث) : ان حوار الرجوع الى البراءة أو عدم حوارها غير مبني على اقوال بالوضع للصحيح ، أو الاعم ، بل مبني على تحليل العلم الإجمالي ، وعدمه في مسألة الأقل والاكثر الارتباطيين .

(الرابع) : ان القول بالوضع للاعم يحقق موضوع جواز التمسك بالاطلاق أو العموم ، كما ان القول بالوضع للصحيح يحقق موضوع عدم حوارها . هذا تمام الكلام في المقام الأول .

المقام الثاني في المعاملات

ويقع البحث عنه في مقامين :

(الأول) : فيما ذهب إليه المشهور من جوار نمسك باطلاقات المعاملات من العقود ، والايقاعات على كلا القولين ، ولا يختص الجوار باختيار الوصع للاعم ومن هنا تنتج الثمرة المتقدمة في العبادات هنا .

(الثاني) . فيما ذكره جماعة منهم المحقق صاحب الكفاية - فده - من ان لراع في المعاملات انما يجري فيما اد ، كانت الألفاظ اسام الاسباب دون المسببات . فان المسببات امور بسيطة غير فانية لان نصف بالصحة ، والفساد بل هي تنصف بالوجود عند وجود اسبابها ، و بالعدم عند عدمها .

ولتحقيق الكلام في المقامين نقول :

أما المقام الأول فالأمر كما ذهب اليه المشهور من جوار النمك ، الاطلاقات حتى على لقول الصحيح ، والوجه في ذلك هو أن المعاملات مور عرمية عقلانية وابست من الماهيات المحتركة عند الشارع المقدس . وانما هي ماهيات قد حترعها العقلاء قبل هذه الشريعة لتنشئة نظام الحياة . ثم لما جاء نبينا الأعظم (ص) لم يحالفهم في هذه الطريقة المستقرة عندهم ، ولم يحسن (ص) طرفاً خاصة لاند لناس ان يمشى على طوق تلك الطرق . بل ولم يتصرف فيها تصرفاً أساسياً ، بل امصاها على ما كانت عندهم ، وتكلم لسانهم فهو (ص) كاحدم من هذه الحمة .

نعم قد تصرف (ص) فيها في بعض الموارد فنهى عن بعض المعاملات كالمعاملة الربوية ، وما شاكلها . وراذ في بعضها قيداً . أو جزء لم يكن معتبراً عند العقلاء كاعتبار البلوغ في المتعاقدين . واعتبار الصيغة في بعض الموارد . وعلى ذلك الأصل نحمل ما ورد في الشرع من الآيات والروايات كقوله تعالى

(او هو بالعقود) (وأحل الله البيع) (وبجاءة عن تراض) وكقوله (ص)
 (اسكاح سقي) (والصالح حابر) وبحو ذلك على المفاهيم التي قد استقرت عندهم ،
 وجرى ديدنهم عليها ، فانه (ص) لم يتصرف فيها لا عطاء ولا معنى ، وتكلم بما
 تكلموا به من الألفاظ ، واللغات ، أداً تكون تلك الأدلة مسوقة لامضاء لمعاملات
 عرفية عقلانية ، وحيث ان المعاملات عندهم قسمان فعلي ، وقولي إلا في بعض
 الموارد فتلك الأدلة تدل على امضاء كلا القسمين ، لا في بعض الموارد الخاصة التي
 اعتبر الشارع فيها اللفظ ، أو اللفظ الخاص ، كما في الطلاق ، والكاح ، وما يشبههما
 وعليه فان دلائل من قبل الشارع على اعتبار شيء حرم ، أو قيداً فتأخذ به ، وان
 شككنا فيه فتمسك باطلاقات تلك الأدلة ، وثبت بها عدم اعتباره .

ومن هنا يظهر فساد ما ، مما يورد على الشهيد - فده - حيث قال . . . ان
 الماهيات الجمعية كالـ . صلاة . ولد . صوم . وسائر العقود حقيقة في الصحيح .
 ومحار في فساد إلا الحج ، اوحوب لمضى فيه ، مع انه - فده - كعبه يسمي
 باطلاقات المعاملات . والحال ان الصحيح لا يمكنه التمسك بها لاحتمال الخطأ .
 ووجه امساده هو ما عرفت من انه لا مانع من التمسك باطلاقات المعاملات على
 القول بالصحيح ، كما عرفت .

وعلى الخية فالمعاملات المأخوذة في موضوع أدلة الامضاء كالبيع ، ونحوه
 معاملات عرفية عقلانية ولم يتصرف الشارع فيها أي تصرف لا من حيث اللفظ ،
 ولا من حيث المعنى ، بل امضاءها بما لها من المفاهيم التي قد استقر عليها الفهم العرفي
 وتكلم بالألفاظ التي كانت متداولة بينهم في محاورتهم قبل الشريعة الإسلامية ،
 حينئذ ان شك في اعتبار أمر راند على ما يقره العرف والعقلاء وتمسك باطلاق
 الأدلة ونفي بذلك اعتباره ، كما انه لم يكن معتبراً عند العرف ، إذ لو كان معتبراً
 للزم على الشارع المقدس بيانه وحيث انه (ص) كان في مقام البيان ولم يبين فعمل
 عدم اعتباره .

ومن هنا تفرق المعاملات عن العبادات ، فان العبادات حيث أنها ماهيات مختزعة عند الشارع بجميع اجزائها ، وشرائطها ، فكانت موضوعاً للصحيحة فلا يمكننا التمسك باطلاقها عند الشك في حرية شيء ، أو شرطية ، لاحتفال دخله في المسمى كما سبق . وهذا بخلاف المعاملات فإنها ماهيات مختزعة عند العرف ولو شككنا في اعتبار شيء فيها شرعاً فيكون الشك في أمر رائد على ما كان معتبراً عندهم ، وفي مثله لا مانع من التمسك بالإطلاق ولو على القول بكونها موضوعاً للصحيحة .

نعم لو شككنا في اعتبار شيء فيها عرفاً كاعتبار المائة - مثلاً - أو نحوها فلا يمكننا التمسك بالإطلاق لعدم إحرار صدق البيع على عقد المائة ، أو نحوها . هذا بناء على القول بالصحيح . وأما بناء على الأعم فلا مانع من التمسك بالإطلاق حتى إذا كان الشك في اعتبار شيء فيها عرفاً إلا فيما إذا كان الشك في دخله في المسمى .

وصفوة القول ان حال المعاملات عند العرف حال العبادات عند الشارع المقدس ، فكما أن ثمرة جوار الأخذ بالإطلاق ، وعدم جوارده تظهر بين القولين في العبادات ، فكذلك تظهر بينهما في المعاملات ، وإما تنفي أثره بين القولين فيما أي (المعاملات) لو شككنا في اعتبار جزء - أو قيد فيها شرعاً ، لا عرفاً فإنه يحوز حينئذ التمسك بالإطلاق مطلقاً حتى على القول بالوضع للصحيح ، كما مر .

ورعنا بورد ان حديث التمسك بالإطلاق في المعاملات إنما يتم فيما لو كانت المعاملات أسامى للأسباب ، دون لمسيات ، فإنه حينئذ مجال للتمسك باطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) (ونحوه من تراص) ونحوهما لا ثبات امضاء كل سبب عرفي إلا ما نهى عنه الشارع . وأما لو كانت المعاملات أسامى للمسيات فالامضاء الشرعي المتوخى إليها لا يدل على امضاء أسبابها . لعدم الملازمة بين امضاء المسبب وهو المبادأة في البيع وما شاكلها ، وامضاء السبب وهو المعاطات أو الصيغة الفارسية - مثلاً - ومن الواضح ان أدله الامضاء جميعاً من الآيات ، والروايات متجهة الى

امضاء المسببات ، ولا ننظر الى امضاء لأسباب أصلاً ، ضرورة ان اخلية في قوله تعالى أحسن الله ابيح ثابته نفس لمبادله والملكية في مقابل تحريمها ، ولا معنى لحيثية نفس اصبغة أو حرمتها ، ووجوب الوفاء في قوله تعالى (او هو بالمعقود) ثابت للملكية والمبادلة فان الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الانتهاء والانتماء ، ومن المعلوم انه لا يتعلق بنفس المقدار انه آى الحصول فلا يقاء له ، بل لابد وان يتعلق بما له قابلية البقاء والدوام وهو نفس في مقام إلا نفس المسبب ، والكاح في قوله (الكاح ستي) نفس علاقة الرواح بين المرأ والمرأة ، لا نفس اصبغة وكذا الصحيح في قوله (ص) . (الصلح جابر) ونحو ذلك ، وعليه فلو شككنا في حصول مسبب من سبب خاص كالمعاملات - مثلاً - فمقتضى الأصل عدم حصوله والاقصاء على الأحد بالقدر المتيقن إلا فيما اذا كان له سبب واحد ، فان امضاء مسببه يستلزم امضاءه لا محالة . وإذا كان امضاءه ندوه لفراً محضاً ، وكذا فيما اذا لم يكن في البين قدر ميقن ، فان نسبة المسبب حينئذ الى الجميع على حد سواء فلا يمكن احكام امضاء بعض دون بعض ، وفي غير هاتين صورتين لابد من الاقتصار على القدر المتيقن وفي لرنه عليه يرجع الى اصله لعدم .

وقد أجاز عنه شيخنا لاسناد - هذه - بان نسبة صبيح العقود الى المعاملات ليست نسبة الأسباب الى مسبباتها ، أليكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً ، ويكون تعلق الارادة بالمسبب تبع تعلقها بالسبب من جهة ان احتيازية المسبب باحتيازية السبب ، كما هو الحال في جميع الأفعال التوليدية ، من نسبتها اليها نسبة الآلة الى دبرها ، والارادة تكون متعلقة بنفس المعاملة ابتداء ، كما هو الحال في سائر الانشاءات ، فان قولاً بعثت ، أو ، ص ، ليس بنفسه موحداً للملكية ، أو الطلب في الخارج . نظير الاتفاق الموجد للاخراق ، بل لموجد في الواقع هو لارادة المتعلقة بايجاده انشاء ، فتحصل انه اذا لم تكن الصيغة من قبيل الاسباب ، والمعاملات من قبيل المسببات فلم يكن هناك موجودان خارجيان

متر بيان كذا يكون امضاء أحدهما امضاء الآخر ، بل الموجود واحد عايقهما في الباب أنه باختلاف الآلة ينقسم إلى أقسام عديدة . فاصبع المشأ بالمعطات قسم ، وبغيرها قسم آخر ، واللفظ العربي قسم ، وبغير العربي قسم آخر . وهكذا ، فإذا كان دليل امضاء البيع - مثلاً - في مقام إتيان ولم يقيد به نوع دون نوع فليس يكشف منه عمومته لجميع الأقسام والأنواع . كما في بقية المصطلحات حرفاً بحرف هذا ما أجاب به - قدس - عن الاشكال .

والمر لا يمكن المساعدة على ما أفاده - قدس - وذلك لعدم انفرد في نحو الكلام بين أن يعبر عن صبيح العقود بالاسباب ، أو يعبر عنها بالآلات ، فإن أدنه الامضاء إذا لم يكن باطراً إلى امضاء تلك الصبيح فلا يفرق بين كونها اسباباً ، أو آلة ، ولا اثر للاختلاف في مجرد التعبير .

ومن العريب أنه - قدس - قد استدلل على شمول أدلة لامضاء بصبيح العقود أن الآلة وديها لها كائنت والمسبب عinar أحدهما من الآخر في الوجود . من هما موجودان بوجود واحد فامضاء ، في الآلة يلازم امضاء لأنه لا محالة . وجه امر أنه لا ريب في تعدد وجود الصبيح ووجود ما يعبر عنه بالمسببات في باب المعاملات فإن المسببات هي الأمور الاعتبارية الصغرية لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار ، والأسباب عبارة عن الأفعال والألفاظ . ومنه من الموجودات الحقيقية الخارجية سواء عبر عنها بالاسباب ، أو بالآلات ، فكما أن امضاء المسبب لا يلازم امضاء السبب ، فكذلك امضاء في الآلة لا يلازم امضاء أدلة . لعدم تفاوت بينهما إلا في لتعبير . وعليه فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن على كل تقدير ، فلو شك في حصول مسبب كالملكية ، أو نحوها من مسبب خاص كالمعطات - مثلاً - أو بغير العربي ، أو نحو ذلك فقتضى لأصل عدم حصوله إلا إذا كان له سبب واحد فإن امضاء المسبب حينئذ يلازم امضاء سببه لا محالة ، وإلا لكان امضائه لغواً .

والصحيح في الجواب عنه هو أننا لو سلمنا أن نسبة صبيح العقود إلى المعاملات

نسبة لأسباب الى مسبباتها ، أو نسبة لانه الى ديها واعمصا لطر عما سد كساه
في باب معاملات من بها ساء البرك من المرر والمير حرجاً فلا سب ولا
مسبب ولا آلة ولا ديها كاسيان بيانه انشاء الله تعالى . فمع ذلك لا يتم الإشكال
المربور . فانه انما يتم فيما اذا كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة . فيثبت
يقال أن امصاته لا يلازم امصاتها جميعاً ، فلا بد من الاختصار على القدر لمتيقن
لو كان ، وفي الرائد يرجع الى اصالة عدم حصوله .

نعم لو فرضنا به لم يكن بينها قدر ميقن ، بل كانت نسبة لجميع اليه على
حد سواء امكسنا أن نقول بان امصاء المسبب مصاء لجميع سببانه . فان الحكم بامصاء
بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح ، واحكمك بعده لامصاء رأساً مع امصاء
المسبب على فرض غير معقول ، ولكنه فرض باذر حداً . بل لم يتحقق في
الخارج ، وأما اذا كانت المسببات كالأسباب متعددة كما هو كذلك فلا يتم الإشكال
بيان ذلك . ان المراد بالمسبب اما ان يكون هو الاعتبار العقلي كما هو مسكسنا . أو
يكون هو لو حود الانشأ المتحصل من اصبه أو غيرها كما هو مسلكهم في باب
الانشاء . حيث بهم فسرنا لادش . باعداد المعنى بالعقل ومن هنا فاقوا ان صيغ
المعقود أسباب لمعاملات من جهة انها لا توجد بها قابيع لا يوجد إلا بعد قوله
نعت وكذا غيره . أو المراد بالمسبب هو الإمصاء العقلي فانه مسبب وفعل النافع مثلاً .
سبب . فاذا صدر من المائع بيع يترتب عليه امصاء العقلاء ترتب المسبب على السبب
واما لامصاء الشرعي فلا يعقل أن يكون مسبباً ، فانه ان المسبب هو ما يتعلق
به الامصاء من قبل شارع المقدس فلا يعقل أن يكون هو نفسه ، ولا لزوم لتعلق
الإمصاء بنفسه في مثل قوله تعالى (أحسن الله البيع) و (وفوا بالمعقود) وقوله
ﷺ (الكاح سني) وبما ذلك ، فان المعنى حينئذ هو أن الله أحسن البيع الذي
أحلّه ، وأوجب لوفاء . فاعقد اندي أو جب بوفاء به . وان اسى
الكاح اندي به . وهكذا . وان كان فيظهر من كلامه بتحقيق صاحب الكفاية . فده .

في مبحث النسي عن المعاملات حيث قال : بعد ما حكى عن ابي حنيفة والشياى دلالة النسي على الصحة ، والحقيق انه في المعاملات كذلك اذا كان عن مسب أو التسبب لا اعتبار القدرة في متعلق الهى كالأمر ولا يكاد يق عليه ، لا فيما اذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة ، وكيف كان فاحتمال أن يكون المسب هو لإمضاء الشرعى فاسد قطعاً . وعلى جميع التقادير المذكورة لا يتم اشكال عدم اشتراط بين امضاء المسبب وامضاء سببه .

أما ما على أن يكون المسب عبارة عن الإعتبار انقائم ، نفس فلا خالة يتعدد المسب بتعدد مرره خارجاً - مثلاً - لو اعتر ريد ملكية داره لشخص فابرها باللغة العربية ، واعتبر ملكية نسله لأخر فابرها باللغة الفارسية ، واعتبر ملكية فرسه لثالث فابرها بالمعاطات ، واعتبر ملكية كتابه لرابع فابرها بالكتابة ، أو الإشارة . فيها اعتبارات متعددة خارجاً ، وكل واحد منها يباين الآخر لا محالة . وإن كان اجميع صائباً من شخص واحد فصلاً عما صدر عن اشخاص متعددة ، كما اذا باع ريد فرسه بالصيغة العربية ، وباع عمرو داره بالصيغة الفارسية ، وباع ثالث كتابه بالمعاطات . وهكذا حيث لاشبة في أن الإعتبار القائم - ريد المبرر في الخارج بالصيغة العربية يباين كلاماً من الآخرين وكذا كل واحد منها بالإضافة الى الآخرين .

وعلى ذلك فاداً فرضنا أن الشارع أمضى الإعتبار المبرر في الخارج باللغة الفارسية أو بالمعاطات ولا محالة أمضى المعاطات أو الصيغة الفارسية لئى يعبر عنها بالسب ، وإلا لكان امضاءه دون امضاءها لدواً محضاً . بداهة انه لا معنى لأن يعضى الشارع الملكية المبررة بالمعاطات ولا يعضى نفس المعاطات ، ويعضى الملكية المطهرة بالمعقد الفارسى ولا يعضى نفس هذا المعقد . وهكذا . من معنى عدم مضاء لشرع هذا السب عدم حصول الملكية له حراً وهذا منافض لحصولها به وامضاء الشارع اياها .

وأما ما على أن يكون المسب عبارة عن الوجود الإنشائي الحاصل بالتلفظ بصيغ العقود كصيغة نعت ونحوها فهو أوضح من الأول ، نداهة أنه متى ما حصل التلفظ بصيغة نعت أو نحوها يحق المسب خراجاً ، ولو قال ريد - مثلاً - نعت دارى ، ثم قال نعت لستاني ، ثم قال نعت فرسى ... وهكذا يتحقق بكل واحد من هذه الصيغ والأسباب وجود انشائي الذي يعبر عنه بالمسب على مسلك تقوم . فكما أن كل صيغة وجوداً ، فكذلك لكل منشأ وجوداً انشائياً بوجود سببه ، فلا يعبر انشائك لمنشأ عن الإنشاء والسبب ، ولا سيما إذا كانت الأسباب مختلفة الحقائق كالمربية والحماية وغيره .

وعلى أنه فالتلفظ بالصيغة يوجب تفصل وجود انشائي للبيع على مسلكهم فلا يصور انشائك عنه ، وعليه فامضاء الوجود الإنشائي وانسبيل امضاء لسمه ، فلا يعقل تعدي لامضاء أحدهما إلى الآخر كما تقدم .

وأما لو كان المراد من المسب امضاء العقلاء فلا مرفه فيه أوضح من الأولين . ضرورة أن العقلاء بمصون كل بيع صادر من ابائع إذا كان واجداً للشرائط من يكون صادراً من أهله ووقع في محله - مثلاً - 'بيع ريد كسائه امضاء عقلاً ، وبيع ريد داره امضاء عقلاً آخر ، وبيع ريد فرسه امضاء عقلاً ثالث .. وهكذا ، وليس امضاءهم متعلقاً بطبيعي البيع . فانه لا أثر له ، والآثار إنما تترتب على اتحاد ابيع اصادرة عن اتحاد الناس . ومن الواضح أن العقلاء إنما بمصون تلك الآحاد المترتبة عليها الآثار ، وليس امضاء أحدها عين امضاء الآخر . بل لكل واحد منها امضاء على حباله واستقلاله ، كما هو مقتضى كون ابيع سبباً لامضاء عقلاً . وكيف كان فلا ريب في أن لكل بيع من البيوع الموجودة في الخارج امضاء عقلياً يباين امضاء عقلياً آخر .. وهكذا ، سواء كانت البيوع صادرة من شخص واحد ، أو من أشخاص متعددة .

وعليه فإذا كان الدليل لإمضاء اطلاق قد دل باطلاقة على نفوذ كل امضاء

عقلاني فلا محالة دل الإلتزام على امضاء كل سبب يقسم إليه ، وإلا فلا يعقل امضائه بدون امضائه ، فانه نقص للعرض كما لا يخفى .

فالنتيجة من جميع ذلك ان الإيراد المبرور إنما يمر فيما لو كان هناك مسبب واحد وله أسباب عديدة . ولكن قد عرفت انه لا أصل له على جميع المسائل في تفسير المسبب ، ولا يعقل أن يكون للمسبب واحد أسباب متعددة على جميع من انكل سبب مسبب ، فامضائه بعينه امضاء لسببه .

هذا كله بناء على مبادئ لقوم في باب المعاملات .

لتحقيق أن كون صيغ العقود اسباباً ، أو أنه كل ذلك لا يرجع الى معنى صحيح ، وذلك لما حققناه سابقاً من أن ما هو المشهور من أن الإتيان بالإيجاد المعنى باللفظ فاسد . فانه ان أرادوا به الإيجاد السكوي الخرجي فهو غير معقول . نداهة ان اللفظ لا يكون واقعاً في سلسلة علل وجوده وأسبابه . وان أرادوا به الإيجاد الاعتباري فبرده انه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن ، فاللفظ لا يكون سبباً لإيجاده ولا آله له . فلا يكون محتاجاً إليه أصلاً ، كيف فان الأمر الاعتباري لا واقع له ما عدا اعتبار المعبر في أفق النفس وأما الخارج عنه من اللفظ ، والسكينة ، والإشارة . وانهم فاحتمل عنه بالكلية نعم ابر ذلك الأمر الاعتباري في الخارج يحتاج الى مبرر . وذلك المبرر قد يكون انطوائاً كما هو الحال ، وقد يكون اشارة ، وقد يكون كتابة ، وقد يكون فعلاً .

ومن هذا ذكرنا في بحث المعاملات انها اسام لتدرك من الأمر الاعتباري الفساد و زاره باللفظ أو بحره في الخارج ، فان الآثار المترتبة منها لا تترتب إلا على المركب من الأمرين ، فالبيع والإيجار والصلح والسكاح وما شاكلها لا يصدق على مجرد الإيعاز الفساد بدون إرادته في الخارج مبرر ما فلو اعتبر أحد ملكية داه . لريد . مثلاً . أو ملكية فرسه ولعمرو ، بدون أن يبررها في

الخارج باسقط أو ما شاكنه فلا يصدق انه باع داره من زيد ، أو فرسه من عمرو ، كما انه لا يصدق هذه العاوين على مجرد اصلاى البسط أو نحوه . من دون اعتبار نفاذ كما لو كان في مقام تعداد صبيع العقود أو الإيقاعات ، أو كان لتكلم بها بدع آخر غير اقرار ما في أفق النفس من الامر الاعتبارى . فهو قال أحد نعمت أو روجت أو نحو ذلك من دون اعتبار بفساى ، فلا يصدق عليه عموم البيع أو عنوان الترويج والكاح . . . وهكذا .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح انه لا سب ولا مسب في تلك المعاملات ، ولا آلة ولا دى الآلة ، لشكل ان امضاء أحدهما لا يلزم امضاء الآخر . من المعاملات معاوينها الخاصة من البيع والهبة وما شاكنها اسام مركب من الأمرين . فلا يصدق على كل واحد منها بالخصوص كما عرفت . والمفروض انها بهذه العاوين مأخوذة في آله ، الامضاء كقوله تعالى (أحل الله البيع) وقوله البيع (الكاح - متى) (الصحيح - ح) في غير ذلك ، فالأدلة باطرة الى مضاتها تلك معاوين وعليه فمتى صدق هذه العاوين عرفاً وشك في اعتبار امر رائد عليه شرعاً حرم أو شرطاً فلا مانع من التمسك بطلاقها . وبه يثبت عدم اعتباره . كما انه يتضح مما ذكرناه ان ما يسمى بالمسب عبارة عن الأمر الإعتبارى البساى لقائم بالمعتبر بالمباشرة من دون احتياج الى سب ، ولا آلة .

ومن مجموع ما ذكرناه نستبين انه لا فرق في حوار التمسك باطلاق دلة الإمضاء بين أن تكون المعاملات أسامى للاعم أو للصحيحة . فما على الأول فواضح . واما على الثانى فلا يصحح عدم اعتلاء أعم منها عند الشارع . إذ ثبت معاملته تكون مورداً لامضاء العقلاء ولا تكون مورداً لامضاء الشارع ، فاداشت في لك يتمسك بالإطلاق . وأما الصحة اشريعة فلا يمتنع أخذها في المسمى ، وفي موضوع أدلة الامضاء يكون معنى قوله تعالى (أحل لله البيع) ان الله أحل وامضى البيع الذى أحله ومضاه . نعم يمكن أن تكون لصحة عدم اعتلاء مأخوذة في الموضوع له . ليكون

البيع - مثلاً - اسماً للاعتبار المبرر في الخروج المصى عند العقلاء ، لا للاعم منه ومن أن لا يكون محضى عدمه ، فإن الإعتبار اذا كان واحداً للشرايط كما اذا كان صادراً من انعاق - مثلاً - فيقع مورداً لامضاتهم ، واد كان فاقداً لها كما اذا كان صادراً عن الصى غير المعبر ، أو المجنون ، أو العصبى ، أو ما شاكل ذلك فلا يقع مورداً لامضاتهم . وعليه فلو شككنا في اعتبار أمر رائد على ما امضاه العقلاء كاعتبار اللط - مثلاً - أو العرية ، أو نحو ذلك فلا مانع من انتمسك بالإطلاق . لانبات عدم اعتباره ، لان الشك حينئذ في اعتبار أمر رائد على صدق اللفظ .

ومن هنا تفرق المعاملات عن العبادات ، فإن العبادات بما فيها ماهيات مختصة من قبل الشارع المقدس فلو كانت موضوعاً للصحيحة فلا يمكنها التمسك بالإطلاق أدلتها . لان التمسك في اعتبار شيء فيها جزء أو شرطاً يرجع الى الشك في صدق اللفظ على المقاد لنسبة لشكوك فيه . لاحتمال مدحيته في لمسمى . وهذا بخلاف المعاملات فاما حيث كانت ماهيات مختصة من قبل العقلاء . تنظيم الحياة المادية للنشر . فلو كانت اسماً للصحيحة لم يكن مانع من انتمسك بالإطلاق ، فإن الصحيح عند العقلاء اعم مورداً من اصحبه عند الشارع .

وقد نخص من ذلك أن نقطة المير بين البابين الى توجب حور التمسك بالإطلاق في باب المعاملات ولو كانت موضوعاً للصحيحة . وعدم حواه في باب العبادات لو كانت كذلك هي الصحة التي هي محل البحث في المعاملات الصحة عند العقلاء . وقد عرفت بما اعم عند الشارع ، والصحة التي هي محل البحث في العبادات الصحة عند الشارع ، وهذه هي النقطة لنسبة لفرق بين البابين .

نعم تظهر ثثرة من القولين في المعاملات انصافاً فيما ادشك في اعتبار أمر عرفي فيها عند العقلاء جزء أو شرطاً . كما اذا شك في اعتبار الماية في البيع كما هو مقتضى ظاهر تعريف المصباح ، أو في اعتبار شيء آخر عدمه فبني القول

تكونها سمي للصحيحة لا يجوز احدث بالإطلاق ، لا حتم دحل الماية في صدق البيع فلو باع احصاء أو متقالا من الثراب أو نحو ذلك بما لا مالية له عند العقلاء فثبت في صدق لبيع على ذلك ، ومعه لا يمكننا التمسك بالإطلاق . وعلى القول بالاعم لا مانع من التمسك بالإطلاق في هذه الموارد ايضا .

واما الكلام في المقام الثاني فيتضح الحال فيه مما حققناه في المقام الأول وملخصه ، هو ان لا يعقل التسبب في باب المعاملات مع ما عدا الإعتبار البقائي القائم بالمعتبر المباشرة . ومن الظاهر ان التسبب بهذا المعنى يتصف بالصحة ، والفساد ، فن الإعتبار اذا كان من أهله وهو البائع العاقل فيتصف بالصحة حتى عند انعقاده . واذ كان من غير أهله وهو المجنون أو الصبي غير المميز فيتصف بالفساد كذلك . نعم لو كان صادراً من الصبي المميز فيتصف بالصحة عند العقلاء . وبالفساد عند الشارع

وعلى اتملة فكما ان الصيغة تنصف بالصحة والفساد ، فيقال الصيغة العربية صحيحة ، وغير العربية فاسدة ، أو لصادرة عن البالغ العاقل صحيحة . ومن غيره فاسدة ، فكذلك الاعتياد ، فيقال ان الإعتبار الصادر من العاقل صحيح ، ومن غيره فاسد . وعليه فلا أصل لما ذكرناه من ان المعاملات لو كانت أساساً للسبب لم تنصف بالصحة والفساد ، بل تنصف بالوجود والعدم . فان هذا إما يتم لو كان التسبب عبارة عن الإمضاء الشرعي . فانه غير قاس لان ينصف بالصحة والفساد ، بل هو أما موجود أو معدوم ، وكذا لو كان عبارة عن أمضاء العقلاء ، فانه لا يقبل الانقسام . فاما ان يكون موجوداً أو معدوماً ، الا ان التسبب هنا ليس هو الإمضاء الشرعي أو العقلائي . ضرورة ان المعاملات من العقود والايقاعات اسام بالأفعال الصادرة عن أحد الناس فالبيع - مثلاً - اسم للفعل الصادر عن البائع واهمة اسم للفعل الصادر عن الواهب . وهكذا . ومن الواضح انها أجنبية عن مرحلة الإمضاء أساساً . نعم انها قد تقع موزعاً للإمضاء اذا كانت واجدة بشرائط

(محاضرات في الأصول)

من حيث الاعتبار أو مروره . وقد لا تقع مورد أنه إذا كانت فائدة ها كذلك .
فقد تحصل بما ذكرناه . أنه لا مانع من جريان التراجع في المسبب بهذا المعنى
من هذه الجهة . نعم هو خارج عن محل التراجع من جهة أخرى ، وهي أن عنوان
البيع ، وما شاكاه لا يصدق عليه عرفاً بدون إرادته في الخارج ولو على القول
بالأعم ، فلا محالة يكون البيع أو نحوه موضوعاً بدوفاً من الاعتبار وإيراده
أما مطلقاً أو فيها امضاء العقلاء .

وملخص ما ذكرناه في باب المعاملات لحد لأن أمور :

(الأول) . أن المعاملات أمور عرقية عقلانية ، وليست من مخترعات بشرية
(الثاني) : جوار التمسك بالإطلاق في باب المعاملات مطلقاً ولو كانت
اسمياً للصحيحة .

(الثالث) . أن الصحة المأخوذة في معنى المعاملات على القول بالصحيح
هي الصحة عند العقلاء ، لا عند الشارع كما عرفت .

(الرابع) . أن المسبب في باب المعاملات عبارة عن الأعيان القائمة بالبيع
المباشرة لا بالتمسك ، والآلة ، وقد عرفت أنه لا معنى للسببية والمسببية فيها أصلاً
(الخامس) . أن المعاملات يعاينها الخاصة اسماء لدوفاً من الاعتبار
وإيراده خارجاً فلا يصدق على كل واحد منها بالخصوص . هذا تمام الكلام في
مسألة الصحيح والأعم .

تذييل

أن كل واجب مركب كالأصلاة ، ونحوها إذا لوحظ بانقسامه إلى عدة أمور
فلا يتلو الحال أما أن يكون الواجب اجتناباً عنها بالكلية فلا يكون لها دخل فيه ،

ولا في الفرد مقتضى به لا نحو الحرية ولا نحو شرطية . وهذه الامور على قسمين :

أحدهما - ما كان احكاماً في نفسه كالادعية الواردة في أيام وأيام شهر . مصالها وان كانت مقترنة مع واجب ناهي صوم ، أو حو ودا . حلال في نفسها إلا انها احية عنه وغير موجهة لمرة فيه .

(الثاني) : ما لم يكن له حلال في نفسه ايضاً كدور المطر - مثلاً - مقادير الصلاة أو عوها ، أو لا يكون كذلك . بل لها دخل في الواجب نحو من اجزاء الدخول ، وهذا على أقسام :

(القسم الأول) . ما هو خارج عن طبيعي الواجب فلا يكون جرته ولا فيده ولكن من خصوصيات الفرد ويوجب مرتبة فيه وذلك كعنوان الجماعة والمسجد والقنوت وعود ذلك ، فالطبيعي الواجب هو على ما هو عليه من المصلحة فلا تزييد ولا نقص . بخلاف تلك الخصوصيات ، عليه الأمر بتطبيقه على الفرد الواحد لها أول من تطبيقه على أفراد الجماعة ، من هنا ورد ان الصلاة فرضه وجماعة مستحبة ، هذا لا يعمي - جماعة مستحبة من أفراد الواجب ، بل مع أن الصلاة جماعة حيث كانت واحدة - هي خصوصيات تطبق "صلاة" عليها مسح .

(القسم الثاني) . ما يكون له دخل في واجب نحو الشرطية . والصابط في الشرط هو أن يكون تعيق الواجب به - احكاماً في حقيقةه والتقيده حرجاً عنها . ومن هنا يظهر أن سقيت لا بد أن يكون احتياجاً . يكاف سواء كان القيد أيضاً اختيارياً كالطهارة وما شابهها أم لم يكن - كالتقية ونحوها

(القسم الثالث) . ما يكون له دخل في الواجب نحو الحرية . والصابط في الجزء أن يكون شيء - منه متعلقاً للأمر ومقوماً حقيقة واجب وبعد ذلك نقول . لا إشكال في دخول الأجزاء في محل البحث كما أنه لا إشكال في خروج ما عدا الأجزاء ، واشرايطه وأما الشرط نفسه فمما قبل

بمخرجها عن حريم الزاع ، ولكن قد تقدم فسادها . والصحيح هو أنها داخلة فيه أيضاً . هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالصحيح والأعم .

الاشتراك

الكلام فيه يقع من جهتين :

(الأولى) : في امكان الاشتراك أو وجوده أو امتناعه .

(الثانية) : في منشأ الاشتراك هل هو الوصف تعديلاً أو تعيلاً أو شيئاً آخر؟

أما الكلام في الجهة الأولى فذهب قوم الى أن الاشتراك في اللفظ واجب تقريب ان الالفاظ والتراكيب المؤلفة منها متناهية ، والمعاني الموجودة في الواقع ونفس الأمر غير متناهية فالحاجة الى تفهم المعاني جميعاً تستدعي لزوم الاشتراك لئلا يبقى معنى بلا لفظ دال عليه .

وقد أورد عليه المحقق صاحب الكفاية - هذه - بوجوه .

(الأول) : ان وصف الالفاظ بآراء المعاني غير المتناهية غير معقول

لانه يستلزم أوصافاً غير متناهية ، وصورها من واصل متناه محال .

(الثاني) : اما لو سلمنا امكان ذلك كما اذا كان الواصف هو الله تبارك وتعالى

إلا انه من الواضح أن الوصف مقدمة للاستعمال ولا يبرار الحاجة ولا أعراض .

وهو من البشر لا منه تعالى وتقدس . إذاً وصف الالفاظ بآراء المعاني غير المتناهية

يصبح لغواً محضاً لانه رند على مقدار الحاجة الى الإستعمالات المتناهية .

وعلى الحلة فالواضع وان فرض ان الله تعالى وهو قادر على أوصاف غير

متناهية إلا ان المستعمل هو البشر فالإستعمال منه لا محالة يقع متاهياً فالوصف رائداً

على المقدار المتسامي غير محتاج اليه .

(الثالث) : ان المعاني الجزئية وان لم تنفاه إلا ان المعاني الكلية متناهية

كالألفاظ ، فلا مانع من وضع اللفظ بآراء من كل يستعمل في إفراده ومصاديقه حسب ما يتعلق الحاجة بها ، ومن الواضع ان الأمر كذلك في جميع أسماء الأجناس من الحيوانات وغيرها فيصح الواضع لفظاً خاصاً لواحد منها ثم يطلقه على كل واحد من أفرادها من دون أن تكون للأفراد اسامى خاصة - مثلاً - لفظ « أهرة » موضوع لطبيعى ذلك الحيوان الخاص ثم يستعمله في كل فرد من أفرادها دون أن تكون لأفرادها أسماء خاصة ، وكذا لفظ « الأسد » ونحوه .

نعم المتأخر أفرادها بحسب الاسم من بين الحيوانات الإنسان دون غيره .

فاستنتج أن المعاني الكلية متناهية فلا مانع من وضع اللفظ بآرائها .

(الرابع) : ان المحدود المربو - إما يلزم لو كان اللفظ موضوعاً بآراء جميع المعاني ، ويكون استعماله في الجميع على نحو الحقيقة ، وإما اذا كان موضوعاً بآراء بعض منها ويكون استعماله في الباقي محاراً فلا يلزم المحدود ، فان باب اشجار واسع . فلا مانع من أن يكون للمعنى واحد حقيقى معان متعددة محارية .

فمن جميع ما تقدم يستبين أن الاشتراك ليس بواجب .

ولا يحى أن ما أفاده - قدم - من امتناع الاشتراك بوضع اللفظ للمعاني غير المتناهية متين جداً لاستلزامه أوصافاً لا تنهاى . وكذا ما أفاده - قدم - ثانياً من انه لو أمكن الوضع الى غير متناه فلا يقع في الخارج إلا بمقدار متناه ، فان الوضع إما يكون بمقدار الحاجة الى الاستعمال وهو متناه لا محالة ، فالرائد عليه لعل فلا يصدر من الواضع الحكيم .

نعم أن ما سلمه - قدم - من تنهاى الألفاظ فهو غير صحيح وذلك لانه يمكن لنا تصور هيات وتراكيب متعددة من الألفاظ باعتبار كونها مؤلفة من الحروف الهجائية بعضها من بعض الى عدد غير متناه ، فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته ، فلو صم أوله أو رفع أو كسر فهو في كل حال لفظ معابر للفظ في حالة اخرى ، وكذا لو رفع آخره أو صم أو كسر ، وإذا اضيف اليه في جميع

هذه الاحوال حرفاً من الحروف الاحائية ، 'عطاء' مركباً ثانياً غير الاول ...
وهكذا . فصبح 'أفاح' بهذه النسبة غير متناهية - مثلاً - لفظ 'ور' ، 'ناصم'
أوله أو رفع أو كسر فهو لفظ غير الأول . ولو اضيف اليه الاحدس بالقديم
أو التأخر أو حرفاً من الحروف صـ 'عطاء' آخر .. وهكذا .

وان شئت فقل ان مواد الألفاظ وان كانت مسبوبة ومحدودة من الواحد الى الثمانية والعشرين حرفا إلا ان لامعة المؤلفة منها والحيثيات الخاصة من ضم بعضها الى بعضها الآخر تنبع الى غير النهاية. فـ اختلاف الألفاظ وتعددتها بالصفات والتقديم والتأخير والزيادة والنقصان والاختلافات والسكبات يوجب تعددها وإحتدادها الى مقدار غير متناه. وهذا :

تعتبر الأعداد فان مردها وإن كانت اتحاداً معينة من الواحد إلى العشرة إلا أن تركيبها منها يوجب تعددها إلى عدد غير متناه مع أنه لم يرد على كل مرتبة من مراتبها إلا عدد واحد ونعاقب كل مرتبة من مراتبها أخرى بحيث لو حد ، فاد اصيف إليها ذلك صار مرتبة أخرى .. وهكذا نذهب إلى ما لا يحصى من المراتب .

والمنفعة أو اللفاظ غير مساوية كما هي والاعداد .

وأما ما أعاده - فده - ثالثاً من أن حريات المؤمن - كانت غير متناهية إلا
إن نياتها التي تصبى عليها مساهمة فعليه - فده - .

ان أردت بكتابات المعاني مقامهم العامه كمفهوم الشيء والممكن ولا مر في افادته
قدته - وان كان صحيحاً ، فانها محدودة ومنتهية الا ان جميع الالهام لم توصع
بازنها يقياً على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص أو الوضع العام والموضوع
له العام ضرورة به لا يمكن فهم جميع المعاني . الاعراض التي تتعمق الحاجة الى ابرارها
بواسطة الالفاظ لموضوعه تدونها لو لم تكن لانهما اسامى خاصة يقع التفسير
وانتفهم بها في مقام الحاجة ، بل ان من مستحيل عادة كما لا يخفى .

وان أراد بها - فده - المراتب النارية منها كالآله سان والحيوان والشجر

والخبر . وما شاكل ذلك في دونهما غير مساهية باعتبار احزنها من الجنس والعص
وعوارصها من اللامعة وعتاقة المصورة هـ . وهكذا تذهب الى غير النهاية
من يكفى بعد تهاهي هذه المدة في نفس مراتب الاعداد فانك عرفت ان مراتبها تبلغ
الى حد لا نهاية له . وكل مرتبة منها معنى كلى لها اعداد وحصر في اخراج و لواقع
- مثلاً - عشرة مرة منها ، ولحدى عشر مرتبة اخرى ، والثاني عشر مرتبة
ثالثة .. وهكذا . ولسلك واحدة منها في اخراج هـ ، تصق عليها انصاف الصبيح
على امراده ، والسلك على مصاديقه .

فما أفاده - فده - من أن المدة السكنية مساهية غير صحيح . على أن انتمهم
هم في جميع اموال لا يحى عن شكاك كالابحى .

وكيف كان فقد طرد من جميع ما كره ان لاشتراك من بواحب ولو
سلبا امكان وضع الاعداد بمعاد غير التماهية . لده - من الانفاذ ايضا .

وقد قيل استحالة الاشتراك في افعال لمافاته لمصلحة الباعثة الواضع في
الوضع وهي انتمهم وانتمهم في مقام الحاجة . حيث ان اذ المقاصد لا يمكن
في جميع المود لا تلمط ، وأما غيره كالاشارة أو نحوها فهو لا يبي بذات في
التسويات فصلا عن المعقولات . وعنه فصل الوضع ضروريا لضرورة الحاجة
الى انتمهم وانتمهم . فالاشتراك بما به يعمل بذات العدم ويوجب الاحتمال في
المراد من لفظ فهو محض صدوره من اوضاع الحكم ، السكون له لمرأ محصا .

وأجاب عنه بتحقيق صاحب الكفاية - فده - بوجهين .

(الاول) . ان مكان انهم وانتمهم من اللفظ المشترك بواسطة القرش
والنقطة لادالة على مقصود من الوضوح . فاللفظ قصد يدل على المقصود
نفسه . وقد يدل عليه بواسطة قرائن ، فاللفظ المشترك وان لم يدل عليه بنفسه
وسكبه يدل عليه بواسطة ضم فريضة يد . فلا يكون محلا «رص الوضع .

نعم لو كان الاشتراك عنة عامة للاجلال والاجمال بحيث لا يمكن الافادة

والاستفادة معه مطلقاً لَمْ ما أفاده القائل إلا أن الأمر ليس كذلك .

(الثاني) : أما نتمتع كون الاشتراك يوجب الإخلال بعرض الوضع ، فإن العرض كما يتعلق بالتفهم والتفهيم ، كذلك قد يتعلق بالاهمال والاحمال ، فيحتاج الواضع إلى الاشتراك ، لتحصيل هذا الغرض .

التحقيق أن ما أفاده - قد - من إمكان الاشتراك وأنه لا يتمتع ولا يجب وأن كان صحيحاً إلا أنه مما يتم على مسلك القوم في تفسير الوضع فإنه على مسلك من يرى أن حقيقة لوضع عبارة - ١ - عن اعتبار الواضع وجعله الملازمة بين طبعي اللفظ والمعنى الموضوع له - ٢ - أو جمعه وجود اللفظ وجوداً لنفس تزيلا - ٣ - أو جمعه للفظ على المعنى في عالم الاعتبار فلا مانع من الاشتراك وتعدد الجمل إذ الاعتبار ضعيف المؤنة ولا محذور في تعدده في اللفظ الواحد أصلاً .

وأما على ما رآه من أن حقيقة الوضع التعمد والالتزام بنفسه فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور ، وهو تعدد الوضع على نحو الاستقلال في اللفظ الواحد والوجه في ذلك هو أن معنى التعمد كما عرفت عبارة عن تعهد الواضع في نفسه بأنه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص ، ومن المعلوم أنه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا تفهيم معنى آخر يباين الأول ، ضرورة أن معنى ذلك ليس إلا التقصص لما تعهده أولاً .

أو قل أن الوضع على ما ذكرناه عبارة عن ذلك التعمد المجرد عن الإتيان بنية قرينة وعليه فلا يمكن للواضع أن يجمع بين تعديري كذلك أو أريد في لفظ واحد . فإن لثاني ما فطر الأول ولا يجتمع معه إلا أن يرفع يده عن الأول ، ويلتزم ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين فالذي يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى أعني رفع اليد عن التزام الأول والإلتزام من جديد بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص .

نعم في مقام الاستعمال لابد من نصب فريضة على ارادة تفهم أحدهما بالخصوص فان اللفظ غير دال إلا على ارادة أحدهما لا بعينه فهذا المعنى نتيجة كالاتحاد اللفظي من ناحية تعدد الموضوع له وكون استعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين ، أو المعاني استعمالاً حقيقياً ومحتاجاً الى نصب فريضة معينة . نعم الفرق بينهما من ناحية الوصف فقط . فانه متعدد في الإشتراك بالمعنى المشهور والمتنازع فيه وواحد في الاشتراك على مسلكتنا .

والنتيجة : ان الاشتراك بالمعنى المعروف على مسلكتنا غير معقول . وعلى مسلكت القوم لا بأس به . نعم يمكن على مسلكتنا ما تكون نتيجته نتيجة الاشتراك وهو الوصف العام والموضوع له الخاص ، ولا مانع منه . فان الوصف فيه واحد . ومختلص الامتناع إنما جاء في تعدد الوصف .

ثم لو قلنا بإمكان الاشتراك فلا مانع من وقوعه في كلمات الفصحاء والبلغاء ومن استعمال اللفظ المشترك عند أهل المحاوراة .

وفد يتوهم عدم إمكان استعماله في القرآن الحكيم وذلك لأن الله تعالى اما أن يعتمد في بيان المراد منه على القرائن الدالة على ذلك فيرم التطويل بلا طائل ، وأما أن لا يعتمد على شيء في ذلك فيلزم الإجمال والاحمال ، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى . ولكنه فاسد .

أما الأول فلننزع لزوم التطويل بلا طائل إذا كان الانتكال على القرائن الحالية فان اقراء لا تنحصر بالمقالية ، ومع كونه بلا طائل إذا كان الاتيان بها المرص آخر زائداً على بيان المراد .

وأما الثاني فلننزع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى فان الفرض قد يتعلق بالاحمال ولاهمال كما أحبر هو تعالى وتقدس بوقوعه في كلامه بقوله عز من قائل (فيه آيات محكمة هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فالمتشابه هو المجمل وقد وقع في القرآن لغيره في غير مورد ، ولا مانع منه أصلاً إذا تعلق الفرض به ودعت

الحاجة الى الايمان بذلك .

وما الكلام في الحجة الثانية فالمشهور بينهم ان منشأ الاشتراك الوضوح تعدياً كان أو تعيياً . ولكن نحن شيخنا الاستاذ - وه - عن بعض مزارحي متأخري المتأخرين ان منشأ حصول الاشتراك في لغات حطت لغات بعضها ببعض ، وان العرب - مثلاً - كانوا على طوائف ، وطائفة منهم قد وضعت لفظاً خاصاً لبعض مخصوص ، وطائفة ثنية قد وضعه لمعنى آخر ، وطائفة ثالثة قد وضعت له معنى ثالث .. وهكذا . ولما جمعت اللغات من جميع هذه الطوائف وحملت لغة واحدة حدث الاشتراك وكذلك الحال في الترادف فانه قد حصل من جمع اللغات وإلا فالعلم كان يعبر عنه في كل لغة بلفظ واحد .

وعلى حجة ولمشأ لوجود الاشتراك وتحققه في لغة عربية وغيرها هو جمع اللغات وحط بعضها ببعض وإلا فلا اشتراك في ليين أصالة وبالدال .

وفيه ان ما ذكره هذا القائل وان كان ممكناً في نفسه إلا ان اجزم به مشكل جداً ولا سيما سحره الموجه السكينة امدد اشهاد على من الخاج ، حيث انه عالم يقدر في كتب لنا مع ولا غيره ، ومحمد بن زورج حسب اجتهاده لا يكون دليلاً عليه بعد عدم نقل غيره ايادى . عما بعد ذلك وقوع الاشتراك في اعلام اشخصية فان شخصاً واحداً كالاب - مثلاً - يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعديين لمناسة ما كما يجد ذلك في اولاد حسين (ع) فانه يفرق قد وضع لفظه على ثلاثة من اولاده فيكون كل واحد منهم مسمى ذلك لفظه على نحو الاشتراك فيه والتفريق بينهم في مقام التفهيم كان دالاً كبير والأوسط والأصغر .

وكيف كان فلا يعمد تحقيق ذلك وضحة الكلام فيه بعد ان كان الاشتراك ممكناً في نفسه بل ووجد كما في اعلام الاشخاص من في اعلام الاجناس .

وتنتيجة البحث عن الاشتراك امور :

(الاول) . ان الاشتراك على مسلك اقوى في لوضع ممكن على مسلكها

فيه غير ممكن إلا على الوجه الذي قدمناه .

(الثاني) . أن استعمال اللفظ المشترك في القرآن جائز فصلاً عن غيره .

(الثالث) . أن منشأً لبشر كـ أحد أمرين : أما لوضع أو لجمع بين اللفظ على سبيل مع حلوله .

استعمال اللفظ

في أكثر من معنى واحد

يقع الكلام فيه من جهتين .

(الأولى) . في إمكان استعمال لفظ مشترك في أكثر من معنى واحد .

(الثانية) . على تقدير أمكانه وحوره فهل هذا لإستعمال على خلاف الظهور العرفي أم لا ؟

أما الكلام في الجهة الأولى فقد اشتهر من المنحرفين عدم أمكان هذا الإستعمال وأنه مستحيل عقلاً . وفي بيان ذلك وتحقيقه

ليعلم أن محل النزاع هو في ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلين بحيث يكون لإصطلاح الواحد في حكم الإصطلاح ، وإستعمال الواحد في حكم الإستعمال ويكون كل واحد من المعنيين مراداً على حده واستقلاله . ومن هنا يظهر — إستعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بما هو كذا في خارج عن محل البحث . لأنه في حكم الإستعمال " لو حد في المعنى واحد من هو هو بعينه وإن كان محزراً . فإن اللفظ لم يوضع لما نه كان استعماله في أحدهما لا يعنيه حد عن محل النزاع . فحل النزاع فيما إذا كان كل واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل إستقلال والإبهام ، كما عرفت .

وبعد ذلك نقول . قد استدل شيخنا الأستاذ - فده - على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بما مخصصه . ان حقيقة الاستعمال ليست إلا عبارة عن اتحاد المعنى باللفظ والقائه الى المخاطب حرجاً . ومن هذا لا يرى المخاطب إلا المعنى . فانه الملحوظ أولاً ونداب ، واللفظ ملحوظ تبعه وفان فيه ، وعينه فلارم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الإستقلال تبعق الملحاط الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه ، ومن الواضح ان النفس لا تستطيع على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد ، ولا ريب في أن الإستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك والمستلزم للمحال محال لا محالة ، ويرده : ان الأمر اس كما ذكره - فده - وذلك لان النفس بما لها جوهر بسيط ، ولها صفحة واسعة تقتدر على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في صفحتها في آن واحد . ويدلنا على ذلك امور :

(الأول) . ان حمل شيء على شيء والحكم بثبوته له كقولنا يريد قائم - مثلاً - يستدعي لحاط كل من الموضوع والمحمول والنسبة في آن واحد ، وهو آن الحكم وإلا لكان الحكم من نفس متمتعاً ، ضرورة ان مع العلة لا يمكن الحكم بثبوت شيء لشيء اذا لا مانع من الجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد ، فان الحمل والحكم دائماً يستلزمان ذلك ، كيف فان المتكلم حين لحكم لا يحلو أما أن يكون عطلاً . وأما أن يكون ملتفتاً الى كل واحد من الموضوع والمحمول النسبة . ولا ثالث ، وحيث أن الأول غير معقول فمعين الثاني وهذا معنى استلزام الحمل والحكم . الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين .

(الثاني) : قد يصدر من شخص واحد فعلان أو أريد في آن واحد ولو بان يكون أحدهما آلة . والآخر آلة أخرى - مثلاً - الانسان يشتم لسانه بالكلام ويحرك يده في آن واحد ، ومن البين ان كلامهما فعل احتياري مسبوق بالإرادة وللحاط . وعليه فالإثنين فاعل في آن واحد لا محالة يستلزم لحاط كل واحد منهما لحاط استقلالي في آن كذلك .

(الثالث) : أما إذا راحنا الى أنفسنا وجدناها أنها تقتدر على تصور امور متصادمة أو متباعدة بتصورات مستقلة في آن واحد . وهذا غير قابل للإمكان .

فقد أصبحت النتيجة من ذلك ان احتياج الحاطين المستقلين مع تعدد المعنى أمر واضح لا شبهة فيه .

وقد استدل المحقق صاحب الكافية - قده - على امتناع ذلك بوجه آخر واليك نص بيانه . ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى ان جعله وحباً وعنواناً له بل بوجه نفسه كأنه ملقى ، ولذا سرى اليه قبحه وحسنه كما لا يخفى . ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك لا معنى واحداً ، ضرورة أن لحاطه هكذا في ارادة معنى ينافي لحاطه كذلك في ارادة الآخر حيث — لحاطه كذلك لا يكاد يكون إلا تابع لحاط المعنى قابلاً فيه فناء الوجه في دى الوجه والعنوان في المعنوي ، ومع ذلك كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد . مع استلزامه للحاط آخر غير لحاطه كذلك في هذا الحال . وبخلة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاطه وحباً لمعنيين وقابلاً في الانس إلا ان يكون الاحط حول المعنيين . فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى نحو الحقيقة ، أو الخمار . انتهى .

ولا يخفى ان ما أفاده - قده - انما يتم على ما هو المشهور بين المتأخرين من أن حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامة لارادة تفهم المعنى ، بل إيجاد للمعنى باللفظ وجعل اللفظ قابلاً في المعنى وحباً وعنواناً له . وعلى ذلك فلا يمكن استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال ، لان لارامه فناء اللفظ في كل واحد منهما في آن واحد وهو محال ، كيف كان امثاله في أحدهما وجعله وحباً وعنواناً له يستحيل أن يجمع مع امثاله في الآخر وجعله وحباً وعنواناً له فانقطع الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً لمعنيين مستقلين في زمن واحد . وهذا متن على أن يكون حقيقة الوصف عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً تريبياً للمعنى . ولكن

قد سبق بطلانه مفصلاً .

وأما ما على مسلكنا من أن حقيقة الوضع هي التعهد والإلزام الفساق فلا مانع من ذلك لأن الاستعمال ليس إلا فعلية ذلك العهد وجعل اللفظ علامة لاراد ما قصده المتكلم تفهيمه . لا مانع حينئذ من جعله علامة لارادة المعنيين استعمال اللفظ على هذا المسلك لا يكون إلا علامة لاراد ما في أفق النفس وهو (ما في الأفق) قد يكون معنى واحداً فاللفظ علامة لارادته . وقد يكون مجموع المعنيين وقد يكون أحدهما لا يعينه . وقد يكون كل من المعنيين مستقلاً ، ولا مانع من جعل اللفظ علامة على الجمع فكما أنه يجوز أن يجعل علامة لارادة مجموع أو أحدهما فكذلك يجوز أن يجعل علامة لارادة تفهيم كل واحد منها على نحو الاستقلال . وعموم الاستعراfi إذ من شأن اللفظ على هذا إلا علامة في مقام الإثبات . ولا محذور في جعل شيء واحد علامة لارادة تفهيم معين أو أريد . ومن هنا قد قلنا سابقاً أنه لا مانع من أن يراد بلفظ واحد تفهيم معناه ، وتفهم به عارف باللغة التي يتكلم بها .

فقد تحصل أن الوضع على هذا المسلك لا يقتضي إلا التكلم بلفظ خاص عند قصد المتكلم تفهيم معنى مخصوص في أفق النفس وجعله علامة لارادته خارجاً ، وأما لفاءه ولو حقه والعنوان كل ذلك لا يكون .

ومن هنا يظهر أن تفسر الوضع باعتباره للمارمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له . أو يحسن اللفظ على المعنى في عالم الإيعاز أيضاً لا يستدعي فناء اللفظ في مقام الاستعمال .

نعم تفسيره بحسن اللفظ وجوداً لمعنى تزيلاً يقتضي ذلك ، ولكن قد عرفت فساداه .

وأما الأصل المشهور بينهم : وهو أن النظر إلى اللفظ آلي في مقام الاستعمال وإلى المعنى استقلالاً فقد سبق أنه لا أصل له . فالمتخصص من المجموع أنه لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد .

وأما الكلام في الجهة الثانية فيقع البحث عن موافقة هذا الاستعمال للظهور العرفي وعدمها فلو وجدنا لفظاً مشتركاً حالياً عن القرينة التي تدل على إرادة تفهيم بعض معانيه فهل يحمله على إرادة جميع المعاني أو على إرادة البعض أو يحتاج إرادة كل واحدة منها إلى نصب قرينة تدل على ذلك ؟ لا ريب في أن إرادة الجميع خلاف الظهور العرفي فلا يحتمل اللصق عليها إلا مع نصب قرينة تدل على ذلك وهذا على مستسكننا في باب الوضع واضح . فإن الإشتراك لا يعقل إلا برفع اليد عن التعهد الأول ولا يتم التعهد آخر وهو بعد تفهيم أحد المعنيين أو المعاني ، فيكون المعنى الموضوع له للفظ أحد المعنيين أو المعاني لا الجميع وعليه فاستعماله في الجميع استعمال في غير الموضوع له . وعلى خلاف التعهد والإلتزام . بل ولو قلنا بإمكان الاشتراك على هذا المسلك فانبأ الاستعمال المربور خلاف الظهور فلا يصار إليه بلا دليل ، فإن استفهام العرفي من اللفظ عند اختلاف إرادة معنى واحد فإرادة المعنيين أو المعاني منه على خلافه ولا فرق في ذلك بين مسلك التعهد وغيره ، فالجواب هذا لإستعمال مخالف للظهور . على جميع المسالك سواء قلنا بأن الاستعمال في أكثر من معنى واحد استعمال حقيقي أو أنه مجازي ؟ وهل هذا هو مراد المحقق القمي - قدس - من اعتبار حال الوحدة في معنى الموضوع له بمعنى أن المعاني عرفاً من اللفظ عند الإطلاق إرادة معنى واحد لا أريد . وليس مراده من ذلك أحد حال الوحدة في الموضوع له ، ضرورة أن عساده من الواضحات الأولية .

وعلى ذلك فإن استعمال اللفظ في معنيين أو أريد ولم يؤت معه قرينة تدل على إرادة جميع المعاني . أو خصوص معنى اللفظ يصح بحتم ولا يدل على شيء .
أدأ فالمرجع هو لأصول العملية على اختلافها باختلاف الموارد هنا فيما إذا دار الأمر بين إرادة معنى واحد وإرادة الأكثر منه .

وأما إذا علمنا إرادة الأكثر ودار الأمر بين إرادة مجموع المعنيين على نحو العموم المجموعي . أو إرادة كل واحد منهما على سبيل العموم الإستغراقي ، ولم تكن قرينة

على تعيين أحد الأمرين فقد قيل بلزوم حمل اللفظ على الثاني تقديماً للحقيقة على الجار ، ولكنه لا يتم فانه لا وجه له حتى على القول بان الإستعمال في أكثر من معنى واحد على سبيل الإستغراق استعمال حقيق لما عرفت من أن الإستعمال في أكثر من معنى واحد على خلاف الظهور العرفي وان كان الإستعمال إستعمالاً حقيقياً . وإصالة الحقيقة هنا غير جارية كما لا يخفى .

وتظهر اثثة بين الأمرين فيما لو كان لشخص عبداً كل مئبها مسمى باسم واحد . لعام . مثلاً - فاعبها المالك فقال المشتري بعتك عاماً بدرهمين ، ووقع الزرع بين المائع والمشتري في استعمال هذا اللفظ وانه هن استعمال في مئبها على سبيل المجموع ليكون ثمن العبد درهمين أو على سبيل الإستغراق ليكون ثمن كل مئبها درهمين والمجموع أربعة دراهم ، ففي مثل ذلك ، حج الى اصالة عدم اشتغال دعة المشتري ببائع ما يريد من درهمين .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد جائز ولا مانع منه أصلاً . نعم هو مخالف للظهور العرفي فلا يمكن حمل اللفظ عليه الا بصب قرينة ترشد اليه .

ثم انه لا فرق في ذلك بين الثنية واعم وبين المفرد . كما انه لا فرق بين أن يكون المعين حقيقيين أو محاريين أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً . فان الملاك في الجميع واحد حواراً ومنعاً .

وما قيل - في بيان استحالة إرادة المعنى المجازي والمعنى الحقيقي معاً من ان إرادة المعنى المجازي تحتاج الى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وهي مائعة عن إرادته ولا تتجمع معهما - يدفع بان هذا إنما هو فيما اذا اراد المتكلم خصوص المعنى المجازي ، وأما اذا اراد المعنى المجازي والحقيقي معاً على نحو المجموع أو الجميع فيحتاج ذلك الى القرينة الصارفة عن إرادة خصوص المعنى الحقيقي لا عن إرادته مع المعنى المجازي اذا كانت هناك قرينة تدل على ذلك .

وكيف كان فقد طهر عما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره صاحب المعالم - فده - من التفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد حيث جور ارادة الاكثر من معنى واحد في التثنية والجمع دون المفرد . بل احتار - فده - ان الإستعمال حقيق في التثنية والجمع ، واستدل على ذلك بان التثنية في قوة تكرار المفرد مرتين ، واطمع في قوة تكراره مرتين فقولوا (رأيت عيسى) في قوة قولنا (رأيت عيسى عينا) وكما يجوز ان يراد من العين الأول معنى ومن الثاني معنى آخر على نحو الحقيقة كذلك يجوز ان يراد المعينين من التثنية .

وبما يؤكد ذلك صحة التثنية في الأعلام الشخصية كقوت ، ريدان ، فان المراد منه فردان متغايران لا محالة .

وما ذكره من أن الإستعمال حقيق في التثنية والجمع لا يمكن المساعدة عليه أصلا والوجه في ذلك هو أن التثنية والجمع وصعبين : أحدهما للمادة . والآخر للهيئة وهي الألف والتون او الواو والتون .

أما المادة فهي موضوعة للطبيعة المهمة انمازية عن جميع الخصوصيات حتى الخصوصية الانشروية .

واما الهيئة فهي موضوعة للدلالة على ارادة المتعدد من مدحوها . حيثئذ . ان يراد من المدحول كلمة العين - مثلا - في قولك رأيت عيسى معنيان كالجارية والبكية ، أو الذهب والفضة بناء على ما حققناه من جوار استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد والهيئة الطارئة عليها تدل على ارادة المتعدد منهما ، ويكون المراد من قولنا عيسى ، حيثئذ فردان من الجارية وفردان من البكية . أو فردان من الذهب وفردان من الفضة ، والتثنية تدل على أربعة افراد . وهذا وان كان صحيحا على ما ذكرناه إلا انه اجبى عن استعمال التثنية في أكثر من المصنف الواحد ، فانه من استعمال المفرد في ذلك والتثنية مستعملة في معناه الموضوع له وهو الدلالة على ارادة المتعدد من مدحوها . وهذا بعينه نظير ما اذا ثبتي

ما يكون متعدداً من نفسه كالعشرة - مثلاً - أو نطائفة أو جماعة أو لقوم لى غير ذلك كقولنا (أيت طائفين) فكما أنه لا يذهب لى وهم أحدان لثنية فى أمثال هذه الموارد مستعملة فى أكثر من معنى واحد فمكذلك فى اللقاء فلا فرق فى ذلك بين المقامين أصلاً غاية لأمران المفرد هما استعمل فى المتعدد بالعناية دون هناك . وكيف كان فهذه الصورة غير مرادة لصاحب المعلم - قدس - بقبلاً ، لأن لثنية فيها لم يستعمل فى أكثر من معنى واحد فلا معنى حينئذ - كونه حقيقة .

وإن أريد من كلمة العين معنى واحد كالذهب - مثلاً - لتدل الهيئة على إرادة أكثر من صيغة واحدة ، ففيه أنه غير معقول وذلك لما عرفت من أن لثنية وصعب . أحدهما للهيئة وهى تدل على إرادة المتعدد من المدحول .

ولثانى للمادة وهى تدل على الطبيعة المهمة . إذاً إن أريد دلالة صيغة واحدة كالذهب - مثلاً - فالهيئة تدل على إرادة المتعدد منه ويكون المراد من العيين فردان من الذهب . وحيث أن المفروض فى المقام إرادة طبيعة واحدة من المدحول فالثنية تفيد تنكرارها بإرادة فردين منها ، ومع هذا كيف تدل على تعدد المدحول من حيث الطبيعة ، وليس هنا شئ آخر يكون دالاً على إرادة طبيعة أخرى كالفضة - مثلاً - .

نعم يمكن أن يؤخذ معنى بالمسمى ويراد من ثنيتها لفردان منه كالذهب والمصصة أو نحوهما كما هو الحال فى ثنية لأعلام اشخصية ، لأنه أيضاً ليس من استعمال لثنية فى أكثر من المعنى الواحد كما لا يعنى مع أن هذا التكوين بخلاف كلام ولا شبهة .

وهذا يخص من ذلك أن يفصل صاحب المعلم - قدس - دضى من أصله فالصحيح هو ما ذكرناه من أنه يجوز الإستعمال فى أكثر من معنى واحد فلا فرق فى ذلك بين لثنية والجمع وبين المفرد . نعم هو خلاف الظهور العرفى . ثم إن المحقق صاحب الكفاية - قدس - بعد ما منع عن جواز الإستعمال فى

في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد . — ٢١٣ —

المعنيين قال . وهم ودفع ذلك تنوع الأحرار الدلالة على أن اللفظ آن بطوراً مبهمة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوارحه .
وذلك عرفت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن أداتها كانت من باب ارادة
المعنى من اللفظ . فعملها كانت بأداتها في نفسها حال الاستعمال في المعنى لا من
اللفظ كما إذا استعمل فيها . أو كان المراد من البطون لو رسم معناه المستعمل فيه
اللفظ ولو كان أمماً قاصرة عن . اكبا . تنهى .

ويده . أنه لو كان المراد من "بطون ما ذكره . فده . أولاً لم يكن ذلك
موجباً لمطمة لقرآن على غيره وتفصيلته على سائر المخاوير . لا يمكن أن يراد
المعنى بنفسها حال التكلم بالأعاط في غير المخاوير بقرآنية . بل يمكن إرادتها
كذلك حال التكلم بالأعاط لمهمه فضلاً عن الألفاظ الموصوعة . فمن هذه الجهة
لا فرق بين الكتاب وغيره من الألفاظ من اللفظ المهمل والموصوع فكل سواء
ولا فصل لأحدهما على الآخر . على أن لازم ذلك أن لا يكون اللفظ بطوناً
بقرآن ومعنى له . بل كانت شيئاً أحداً عنه . غاية الأمر أنها ليست حال التكلم
بالمطمة . وثلاً الأمرين يخالف لصرح الرويبات المشتملة على لفظون وهي كما
نطقنا ثابتاً بمصيبة والمطمة بقرآن على غيره من جهة اشتغاله على ذلك . كذلك
نطقنا بصافة ذلك بطون إليه وأنها معان للقرآن لا أنها شيء أجنبي عنه .

مها . ما في لقرآن آية لا وها طاهر : طهر . ولفظ ... الخ .

ومها . (وأما المستعبد غيرك المص كقصع الدين لمطام فيديكم بالقرآن فاه
شافع مشفع إلى أن قال وله طهر ولفظ طاهره حركه واضه علم . طاهره أيق
واضه عميق . وله نحوه وعلى نحوه حرم لا تخصي بغيره ولا تلي عرائبه) وما
شاكلهما من الروايات الكثيرة .

وأما ما ذكره . فده . ثانياً من أن المراد من البطون لو رسم معناه ولفظونه

- من دون أن يستعمل اللفظ فيها - التي لم تصل إلى إدراكها فهمها القاصرة إلا بعناية من أهل بيت العصمة والطهارة (ع) الذين هم أهل القرآن فهو الصحيح .
وتدلنا على ذلك روايات كثيرة تبلغ حد التواتر احتمالاً بلا ريب .
مها - (أن القرآن حتى لم يمت وأنه يحى كما يحى اللبن والنهار وكما تحى الشمس والقمر ويحى على آخر ما كما يحى على أولنا) .
ومنها . (أن القرآن حتى لا يموت والاية حية لا تموت ولو كانت الآية اذا رأت في الأنعام وماتوا مات الآية لمات القرآن ولكن هي جارية في الباقي كما جرت في الماضي) .

ومها . (لو ان الآية اذا رأت في قوم ثم مات أو شئت ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء ولكن القرآن يحى أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض ولكل قوم آية يتلوها هم منها من حير أو شر) .

ومن هنا قد ورد في عدة من الروايات أن الآية من القرآن اذا فسرت في شيء فلا تنحصر الآية به وهو كلام متصل بصرف على وجوه . وان القرآن دليل ذو وجوه فاحلوه على أحسن الوجوه . وهذا معنى أن للقرآن تطوراً ليس متصل اليها فهمها القاصرة إلا بتوجيه من أهل البيت (ع) كما وجهنا اليها في بعض الموارد وقد دلت على ذلك المعنى روايات كثيرة وارادة من طرق العامة والخاصة . ومن اراد الاطلاع على مجموع هذه الروايات في جميع هذه الابواب فليطلبها من مصادرها (١) وفي بعض الروايات اشارة الى صغر هذه الكبرى وهو ما ورد . أن القرآن طاهره قصة واطله عظة ، فانه في الطاهر بين قصص السابقين وقصاياهم كقصة بني اسرائيل وما شاكمها ، ولكسها في الباطن عظة لباس وغير ودروس لهم ، فن التأمل في القصايا صادرة عن الامم السابقة دروس وغير لنا . وينبها على أن السير على منهاجه يتجنبنا عن الضلال ، وأن الكفر سمم الله تعالى يوجب السخط على

الكافرين والعاصين .

وعلى أهمية ان قصص الكتاب في الظاهر وان كانت حكايات وقصص إلا انها في الباطن دروس وعبر للناس .

فقد أصبحت نتيجة هذا البحث لحد الآن أموراً :

(الأول) : ان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد حائز على مسلك من يرى حقيقة الوضع العهد والإلترام ، نعم هو خلاف الظهور عرفاً .

(الثاني) : ان المراد من بطون القرآن لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وملوماته وملارماته من دور استعمال اللفظ فيها على ما نطق به الروايات من طرق الخاصة والعامة .

(الثالث) : ان هذه البواطن التي تضمنها القرآن لا يعرفها إلا من حوطلب به وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام

ومن هنا قد وقفا على بعضها في بعض الموارد بواسطة الآثار المنقولة منهم عليهم السلام .

المشتق

الأمر الحادى عشر : في المشتق :

لا ريب في صحة اطلاق المشتق على المتلص بالمبدأ فعلاً ، وعلى المنقضى عنه المبدء ، وعلى من لم يتلص به بعد ولكنه سينتس به في المستقبل ، ولا إشكال أيضاً في أن اطلاق المشتق على المتلص بالمبدأ فعلاً اطلاق حقيقى ، كما أنه لا إشكال في أن اطلاقه على من يتلص بالمبدأ في المستقبل اطلاق مجازى . وإنما الكلام والإشكال في اطلاق لمشتق على من انقضى وانصرم عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقة ؟ وقبل تحقيق الحال في المقام ينبغي التنبيه على أمور :

(الأول) . ان اللفظ الموضوع لمعى على قسمين :

أحدهما ما يسمى المشتق وهو ما كان لكل واحدة من مادته وهيبته وضع خاص مستقل .

والثاني ما يسمى بالجامد وهو ما كان لمجموع من مادته وهيبته وضع واحد لا وضعان .

أما المشتق فهو على قسمين :

أحدهما - ما يكون موضوعاً لمعنى يعبرى على أدوات المصنعة بلبد نحو من انحاء الاتصاف ، يصدق عليها خارجاً ، كاسم (الفاعل والمفعول و الزمان والمكان) وما شاكل ذلك .

وثانيهما - ما يكون موضوعاً لمعنى لا يعبرى على الداء ولا يصدق عليها سراحاً وذلك كالأفعال جميعاً والمصادر المريدة ، والامصادر المجردة ، بناء على ما هو الصحيح من أن المصادر المجردة اجساماً مشتقات .

وأما الجامد فهو أيضاً على قسمين :

أحدهما - ما يكون موضوعاً لمعنى منزوع عن مقام الذات كال (لسان والحية ان والشجر والتراب) ونحو ذلك .

وثانيهما - ما يكون موضوعاً لمعنى مترع عن أمر خارج عن مقام الذات وذلك كعنوان (الروح والرق والحر) وما شابه ذلك ، فهذه اربعة اقسام ، محل الرابع في هذه المسألة لا يختص بالمشتقات المصطلحة فقط كما يزعم عنوان الرابع فيها . بل يضم القسم الثاني من الجوامد ايضاً ، كما به لا يضم جميع المشتقات بل يختص بمخصوص القسم الاول منها .

فالنتيجة أن محل البحث هنا في القسم الاول من المشتق والقسم الثاني من الجامد ، والقسمان الآخران خارجان عنه .

ومن هنا يظهر أن النسبة بين المشتق في حريم البه - وكل من المشتق المصطلح والجامد عموم من وجه ، فإن الأفعال والمصادر المريدة والمجردة جميعاً من المشتقات

المصطلحة ومع ذلك هي خارجة عن محل النزاع . والعناوين الانراعية كعون (الروح والحر والبق) وما شاكل ذلك من الجوامد ومع ذلك هي داخلية في محل البحث . فالنواع يجري في كل عنوان خارج على الذات باعتبار تلسها بالمبدأ تنحو من انحائه سواء أكان ذلك المبدأ من إحدى المقولات اتسع الواقعية كالكيم والكييف والايرو شاء ذلك ، أم كان من نوعها كالشدو والصعب والسرعة والبطء ، أم كان من الاعتبارات كالمملكية والرحمة والحرية وما شابهها ، أم كان من الانراعات كالفوقية والاحتية والساقية والمسوقية والامكان ولوحوب والامتاع وما شاكلها .

وقد نخص من ذلك ن دحول شئ في محل النزاع هاتين على ركبتين :
(الركن الأول) . أن يكون لشيء خارجياً عن الذات المتلصة بالمبدأ ومتحداً معها خارجاً تنحو من الاتحاد ، وذلك الركن حرجت المصادر المريدة . لانها لا تنحى على الذات المصنعة بها فانها معبرة معها حرجاً وعباً . فلا يقال (ريد كرام) ان كان ريد متصفاً بهذا المبدأ بل يقال (ريد كريم) وكذا المصادر المجردة لا يشملها النزاع لعدم صحة حملها على الذات فلا يقال (ريد علم) إلا بمباينة وان قد رادها من حمه المشتقات كما هو الصحيح . وهكذا الأفعال بجميع أنواعها لا يجري فيها نزاع لعدم حريتها على الدوات وان كانت من المشتقات .
فتحصل أن المصادر المريدة والمجردة والأفعال باحتمال خارجة عن محل النزاع لسكونها فاقدة لهذا الركن .

(الركن الثاني) : أن تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ . تكون لها حالتان حالة تلسها بالمبدأ ، وحالة انقضاء المبدأ عنها ، وذلك الركن حرج اقسام الأول من الحرامد كالانسان والحيوان والشجر وما يصاهاها من العناوين الداتية . والوجه فيه ان المبادئ في أمثال ذلك مقومة لدرس الحقيقة والذات ، وبانتعائها تنتهي الذات فلا تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ .

وتعتبر آخر ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته . فاذا فرضنا تبدل الانسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانية أو الكلية وهو (الصورة النوعية) قد انعدم و زال و وجدت حقيقة أخرى و صورة نوعية ثانية وهي : (صورة النوعية الترابية أو الملحية) ومن الواضح ان الانسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوحه من الوجود . لان الدات غير باقية و تنعدم بانعدام الصورة النوعية وهي (صورة الإنسانية أو الكلية) ومع عدم بقاء الدات لا يشملها الرابع ولا معنى لان يقال ان الإطلاق عليها حقيقة أو بخر .

وأما المادة المشتركة بين الجميع المعبر عنها بالهيوولي وان كانت باقية إلا انها قوة صرفة لا فاصلة الصور عليها ، وليست ملاكاً لشيء من هذه المعاديين ، ولا تنصف بالإنسانية أو الكلية أو نحوها بحال من الأحوال .

وأما القسم الثاني من الخوامد وهو ما كان مترعاً عن أمر خارج عن مقام الدات فهو داخل في محل الرابع كعنوان (الروح والرق والحر) وما شاكل ذلك ، لان الدات فيه باقية بعد انقضاء المبدأ عنها . وحيث يشملها الرابع في أن الإطلاق عليها حال الانقضاء حقيقة أو بخر .

وبما يشهد لما ذكرناه من عموم الرابع لهذا القسم من الخامد انصاً ما ذكره غير المحققين والشهود الثاني - فدهما - في الإيضاح والمسالك من إنشاء الحرمة في المرصعة الثانية على الرابع في مسألة المشتق في من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وقد أرصعت الكبيرتان الصغيرتين فتحرم عليه المرصعة الأولى اصدق أم الزوجة عليها والصغيرة لصدق بنت الزوجة عليها واما الكلام والإشكال في المرصعة الثانية فقد اتى الحرمة في هذه المسألة على الرابع في مسألة المشتق . فبناء على انه موضوع الاعم يصدق عليه عنوان أم الزوجة باعتبار ان المرصعة كانت زوجة فتحرم ، وبناء على انه موضوع لخصوص المتلبس فعلا لا يصدق عليها هذا

العنوان بالفعل ولا تحرم (١).

(١) لماسة في المقام لا بأس بالتعرض لما استعدته من تحقیقات سيدنا الاستاد دام طله العالی فی بحث الرضاع حول هذه المسألة :

فرعان

(الفرع الأول) . من كانت له زوجان أحدهما كبيرة والأخرى صغيرة فارصعت الكبيرة الصغيرة مع فرض دحوله بها يقع الكلاء في بطلان نكاحهما معاً وحرمتها عليه مؤبداً ، المعروف بين الفقهاء بل لم يصرح بالخلاف في المسألة هو بطلان نكاحهما معاً وصيرورتها محرمة عليه مؤبداً . أما الكبيرة فلاجل أنها صارت نازعاً الصغيرة أنه روجه له وهي محرمة في الكتاب والسنة . وأما الصغيرة فلاجل أنها صارت نازعاً عنها من الكبيرة بنتاً له لو كان اللبن لسأله وربيته لو كان اللبن من لثل آخر ، وكلا العنواين قد ثبتت حرمتها في الكتاب والسنة ، فإنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب .

وتحقيق الكلام أن الصغيرة تحرم عليه بلا اشكال فإن اللبن إذا كان منه فهي تكون بنتاً له وإذا كان من غيره فهي بنت الروجه المدحول بها وقد دلت عدة من الروايات المعتبرة على حرمة بنت الروجه ولو كانت من الروجه المفضضة عنه بطلاق أو نحوه (٥) .

(٥) منها صحيحه محمد بن مسلم قال : سألت أحدهما (ع) عن رجل كانت له جارية فاعتقت فزوجت فولدت أصبح فولهاها الأول أن يزوج ابنتها قال (ع) لا ، هي حرام وهي أئنته والحرة والمملوكة في هذا سواء .

ومنها صحيحه أني نصر قال : سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يزوج المرأة متعة أيحل له أن يزوج ابنتها قال (ع) : لا .

ومنها مؤمنة عاث بن راهيم عن جعفر عن أبيه أن عبداً (ع) قال : إذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتها إذا دخل بالأم ... الحديث .

وأما الكبيرة فقد استدل على حرمتها بوجوه .

(لاول) . صدق عنوان م الزوجة عليها وهي مخدعة في شريعة المقدسة بالكتاب ولغة . وفيه ان صدق هذا العنوان عليها يجب ان يكون المشتق موضوعاً للاعم . ولما دام على كونه موضوعاً لخصوص المنسب اليه كذا هو الصحيح واختاره جماعة من الخاصة والعامة فلا يصدق عليها العنوان مكرر ، وذلك لان زوجة الصغيرة قد انقضت ودلت بتحقيق الرضاغ تحريمه ، فاما تحقق الرضاغ هو زمان ارضاغ الزوجية عنها ، وذلك الزمان بعينه هو زمان تحقق عنوان الامومة للمكبرة . ومن الواضح ان في هذا الزمان لا يصدق على الصغيرة حقيقة عنوان الزوجية لصدق على الكبيرة عنوان أم الزوجة .

أو فتم ان في زمان كانت الصغيرة زوجة له لم تكن الكبيرة مأهلاً ، وفي زمان صارت المكبرة أمها انقضت الزوجية عنها وانقضى ، فصدق عنوان الامية للكبيرة والزوجية للصغيرة في زمان واحد غير معقول وعيب كان اطلاق عنوان الزوجة عليها في زمان تحقق الامومة طلاقاً على مقتضى عنه لمبدأ فيكون داخل في محل الكلام .

(الثاني) . المشتق ولو سلمنا انه محذور في المقصود عنه المبدأ إلا ان الموضوع للحرمة في الآية المباركة ليس من المشتقات . ضرورة انها ثبوتية لعنوان امهات النساء وهذا العنوان صادق في محل الكلام . وللاضافة يكفي فيها ادنى الملازمة ، وحيث كان الموضوع الصغيرة قد تنسب بالزوجة فيصدق على الكبيرة انها من امهات النساء فتحرّم .

فالصححة الاولى صريحة في حكم المقام وهو (حرمة بنت الزوجة التي ليست متأخرة عن زمان الزوجية) كما مردها خصوص ذلك وفي الصححة الثانية ولو ثبت فيها تدلل على حكم المقام بالاطلاق .

الوسائل ج ٤ باب ٨ من ابواب المصاهرة .

والخواب عنه ان المشتق اذا سلم انه محار في المقصي فالاصافة ايها بما اياها
 ظاهرة في التلبيس الفعلي كال حكمها حكم المشتق فالحكم بالحرمة يس على كون المشتق
 موضوعاً للأعم، وعليه فتعنوان امهات نساءكم في الآية اشريفة طاهر في الفعلية
 وحمله على الأعم أو على خصوص المقصي عنه المدأ خلاف الظاهر فلا يمكن
 المصير اليه إلا بقرينة وحيث لم يعم غيبة لا من الداخل ولا من الخارج على ان
 المراد منه في الآية المسمى الأعم لا يمكننا ان نرفع اليد عن ظهوره .

(الثالث) . اما لو سلمنا ان المشتق حقيقة في المسلس فعلا إلا ان المراد منه
 في الآية الكريمة هو الأعم، ودلت بقرينة ذكر امهات النساء في سياق قوله تعالى :
 (ورايتكم الان في حوكم) اد لا اشكال في انه لا يعتبر في حرمة الزينة ان
 تكون من الروجة الفعلية لمدحول بها ، بل يكفي في حرمتها ان تكون من الروجة
 المدحول بها ولو بعد زوال روحيتها وبوحدة السياق نستكشف انه لا يعتبر في
 حرمة امهات النساء ايها ان تكون البت روجة فعلا وعلى ذلك فتدحج المرصعة
 في المقام تحت عنوان امهات نساءكم فتحرم .

وعبر حتى ان حرمة الزينة مطلقاً ولو لم تكن الأمر روجه مدحولاً بها سال امورته
 قد ثبتت بقرينة خارجية لا من ناحية ظهور الآية المباركة ، فلو كسا ونحن وهذه الآية ولم
 يكن دليل من الخارج انكنا بقول بعدم الحرمة في الصورة المذكورة . دأ لا مجال لتوهم
 وحدة السياق أصلاً فان المحال هذا التوهم لو كان قائماً يكون فيها اد كات الآية في
 نفسها ظاهرة في المسمى المربور مع ان السافشة على هذا ايضاً محلاً واسماً كما لا يخفى .

(الرابع) . ان رمان روجيه الصغيرة وربما انقصانها وان كانا في الواقع
 رمايين إلا اسمهما كذلك نظر الدقي العلسي واما بطر المسامحي المروي في الزعمان
 رماً واحداً ، من روجيه الصغيرة وانقصانها عنها وامية الكبيرة جميعاً متحدثات في
 الرمان وان كانت مبريات في الزينة ، فاول رمن الامية متصل بآخر رمن لزوجية ،

وهذا المقدار كاف في صدق عنوان أم الروحة والإدراج تحت الآية المباركة .
ويرده . أن الأنظار العرفية إنما تتبع في تعيين معاهير الألفاظ سعة وصيقاً
لا في تطبيقاتها على مصاديقها . فإن المتبع في ذلك هو النظر الدقيق ولا عبثة
بالمساخات العرفية ، والحصل بعد ما سلم أن المشتق حقيقة في حصوص لمتلئس
بالمبدأ فعلاً دون الأعم لم يبق له مجال لدعوى صدق الآية و تطابقها على المقام إلا
بغير مسامحة عري الذي لا اعتداده مطلقاً .

(الخامس) . أن روجية الصغيرة وإن كانت رائلة في رمان امية الكبيرة
رماناً إلا أن روالها في مرتبة متأخرة عن تحقق الامية . فهي مرتبة الامية لم تكن
الروجية رائلة . وهذا المقدار كاف في صدق عنوان أم الروحة على الكبيرة فتحرم
عليه ، بيان ذلك : أنه لا ريب في أن رطله يتقدم على المعلول رتبة وتتحد معه رماناً ،
وهكذا الحكم والموضوع . فإن نسبة الحكم الى الموضوع نسبة للمعلول الى الالة
فيتقدم الموضوع على الحكمية والـ كان ينحد معه رماناً ، وحيث أن ارتفاع
الروجية عن الصغيرة معلول لتحقيق عنوان النبوة ها كان متأخراً عن رتبة وإن
كان متحداً معه رماناً قضاء لحق العلية والمعلولية . وعليه فلا محالة إنها تكون روجة
في رتبة البتية وإلا لزم ارتفاع لتقيصير عن تلك الرتبة . وبما أن عنوان مومة
الكبيرة قد تحقق في رتبة تحقق عنوان سوة الصغيرة وملازم له فاهم مصانفان
ولمتصانفان متكاتفان في القوة والعمل فلا محالة تكون أمال للروحة الصغيرة التي هي
في رتبة سوتها لا في رتبة انتهاء الروحية عنها المتأخرة رتبة عن عنوان النبوة ،
إذا يصدق عليها أنها أم روجة في رتبة النبوة ، وهذا المقدار كاف في الإدراج
تحت الآية المباركة وشمول أدله التحريم .

لا يبغي أن ذلك محدوش من وجهين :

(الأول) : أن قد ذكرنا غير مرة أن الأحكام الشرعية مترتبة على =

= الموجدات الرماية ولا أثر للرتبة فيها أصلاً . فإن الأدلة المتكففة ببيان الأحكام شرعية من العمومات أو غيرها كانت ماطرة الى اثبات تلك الأحكام الموجدات الرماية . وتقدر تلك الأحكام بالزمان لا بالرتبة . وعلى ذلك فلا أثر لكون أمية الكبيرة في رتبة أمومة الصغيرة التي كانت الروحانية متحققة في تلك الرتبة ، ولا يوجب ذلك أن تشملها عمومات الحريم من الآية ومجوها ، لما عرفت من أنها غير ماطرة الى اثبات الأحكام للرتبة .

نعم لو كانت أمومة الكبيرة مقارنة مع روحية الصغيرة زماناً لشميتها لعمومات لا محالة ، ولكن قد عرفت أنها متأخرة عنها زماناً . ومعه لا أثر لكون الأمومة في رتبة سابقة على ارتفاع الروحانية أصلاً .

(الثاني) . ان تقدم شيء على شيء رتبة يحتاج الى ملاك يوجب ذلك ولا يكون ذلك أمراً حراً . فالعلة لتقدم على المملول قضاء حق العلية والشرط يتقدم على مشروط قضاء لحق الشرطية . والموضوع يتقدم على الحكم قضاء لحق الموضوعية . وهكذا . ولذا لا وجه لتقدم العلة على عدم المملول ، والشرط على عدم المشروط . وهكذا ، فانه بلا ملاك يقتضي ذلك . اذ لا وجه لتقدم أمومة الكبيرة على انتهاء الروحانية عن الصغيرة لعدم مقتضى ذلك . وتقدم عنوان تواترها على ارتفاع روحيتها إنما هو ملاك العلية وذلك الملاك منتفها . وعليه فلو سلمنا ثبوت الحكم للرتبة فايضاً لا يصدق عليها عنوان أم الروحانية لان الأمية لا تقدم لها على ارتفاع روحية الصغيرة رتبة وإنما المتقدم عليها عنوان البتنية .

فالنسبة من ذلك أمران :

(الاول) : انه لا أثر لتقدم والتأخر والتفاسد الرتبة في الأحكام

الشرعية أصلاً .

(الثاني) : انه على فرض تسليم ان لها اثر فيها انصاً لا يحدى في المقام كما عرفت .

(السادس) : رواية علي بن مهزيار عن ابي جعفر عليه السلام (قال . قيل له ان رجلاً تزوج بخارية صغيرة فارصعتها امرأته ثم ارصعتها امرأة له اخرى ، فقال : ان شربة حرم على الحاية وامرأاه ، فقال : ابو جعفر عليه السلام احطأ ان شربة تحرم على الخارية وامرأته التي ارصعتها أولاً ، فاما الاخيرة فلم تحرم عليه كأنها ارصعت الله) .

فدللت الرواية على حرمة المراجعة الاولى وان كانت موردها فيمن كان له دو حسان كبير فان فارصعتها وروحه الصغيرة إلا انها تدل على حكم المقام أيضاً كما لا يخفى وقد ناقش فيها في المسائل مما اليك نصه : ولكنها ضعيفة السند في طريقها صالح بن ابي حماد وهو صحيح ، ومع ذلك فهي مرسله لان المراد بابي جعفر عليه السلام حيث يطلق الباقر عليه السلام وقرينته قول ان شربة في مقابلة لانه كان في زمنه ، وان مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام ولو اريد من ابي جعفر الثاني وهو الجواد عليه السلام بقرينة انه أدركه وأخذ عنه فليس فيه انه سمع منه ذلك . بل قيل له . وجار أن يكون سمع ذلك بواسطة ، فالارسال متحقق على التقدير . مع ان هذا الثاني بعيد لان اطلاق ابي جعفر لا يحسن على الجواد (ع) انتهى .

يتلخص ما في المسائل الى امور ثلاث .

(الاول) : ان الرواية ضعيفة السند لصالح بن ابي حماد ، ودعوى اخبارها بعمل المشهور مدفوعة بعدم احرار استنادهم اليها في مقام الافتاء ، س عدم الاسناد اليها معلوم ، لانهم اقتصروا بحرمة كلتا المرصعتين لا خصوص الاولى فقط والرواية دلت على حرمة الاولى دون الثانية بل صرح فيها بعدم حرمتها .

(الثاني) : انها مرسلة من جهة ان الظاهر من اطلاق ابي جعفر (ع)

= الامام الباقر (ع) دور الامام الخوادم (ع) وعما يدل على ذلك قول ابن شهرآفة في مقابلة فانه كان في عصر الباقر (ع) ومن الواضح ان ابن مهزيار لم يدرك الامام الباقر (ع) لان ابن مهزيار يدور بين كونه من اصحاب الرضا (ع) كما قال بعض ، وكونه من اصحاب الخوادم (ع) كما قال بعض آخر ، وكونه من اصحاب العسكري (ع) كما قال ثالث ، فعلى كل تقدير لا يمكن ان يروي ابن مهزيار عن الباقر (ع) بلا واسطة ، اذ الواسطة التي يروي عنها ابن مهزيار قد سقطت عن سند الرواية يقيناً ، وحيث ان حال الواسطة محمولة لما عصبج الرواية مرسة .

(امثلة) . اما لو سلمنا ان المراد من ابن جعفر (ع) الامام الخوادم إلا انه ليس في الرواية شيء يدل على ان ابن مهزيار سمع منه ذلك بلا واسطة ، اذ من الحائر ان يكون سمع ذلك بواسطة . وذلك قريبة قوله قال . قبل له .

اقول : اما ما ذكره - فده - اولا من ان الرواية ضعيفة سنداً بصالح من ابن حماد فالامر كذلك اذ لم يثبت بوثيقه ولا حسنه ، وان عده بعض من الحسان واما ما ذكره ثانياً من ان ابن جعفر (ع) حيث اطلق فاطاهر منه الامام الباقر (ع) فالامر ايضاً كذلك ، فان ابن جعفر (ع) اذا اطلق فالمراد منه الباقر (ع) واذا قيد بالثاني فالمراد منه الخوادم (ع) فالتعيين بينهما في رواياتنا بذلك هذا الظهور في نفسه لا مأس به إلا انه يمكن ان يعارض ذلك الظهور بنظم ورواية في أن علي بن مهزيار رواها عن الامام (ع) بلا واسطة . وهذا قريبة على ان المراد من ابن جعفر (ع) الامام الخوادم دون الامام الباقر (ع) حيث انه أدرك زمانه ورواه عنه بلا واسطة في غير مورد .

واما ما ذكره ثالثاً من انه على تقدير تسليم ان يكون المراد من ابن جعفر (ع) الامام الخوادم كانت الرواية مرسة فلا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لان مجرد عدم ذكر =

السائل لا يكون قربة على الأرسال ، بل لعل عدم ذكره بعدم دخوله في المقصود كما هو ظاهر .

نعم الموحود في نسخة الكافي والتهذيب على ممر يار رواه عن أبي جعفر (ع) وهي طاهرة في إرسال الرواية وإلا لم تكن حاجة لذكر كلمة . وإدخاله تذكر في سائر الروايات المستندة .

وعلى كل حال فالمنحصر من المجموع أن الرواية ساقطة عن الاعتناء فلا يمكن الإعتماد عليها في مقام الاستنباط .

فقد أصبحت النتيجة مما ذكرناه لحد الآن أن شتأ من هذه الوجوه استنة لا يدل على حرمة المراجعة .

ومما يؤكد ما ذكرناه عدة من الروايات التي تعرضت لحكم الصغيرة وحكمت بحرمتهما بلا تعرض لحكم الكبيرة نفياً أو إثباتاً .

منها - صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) في رجل تزوج بحارية صغيرة فارصعتها امرأته وأم ولده قال (ع) تحرم عليه .

ومنها - صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : إن رجلاً تزوج بحارية رصيعاً فارصعتها امرأته فسد النكاح . والظاهر منها فساد نكاح الصغيرة دون الكبيرة ، فإنها مسكوب عنها في الصحيحة من هذه الجهة .

ثم إن هذه الرواية نفتت ثلاث طرق أحدها طريق الشيخ إلى علي بن فضال وهو ضعيف . والطريقان الآخران أحدهما صحيح والآخر حسن مان هاشم .

وقد تحصل أنه مضافاً إلى أن عدم حرمة الكبيرة على طبق القاعدة من جهة عدم صدق عوار أم الزوجة عليها يؤكد الصحيحتان المتقدمتان ونحوهما من جهة سكوت الإمام (ع) فيها عن حكم الكبيرة .

هذا كله فيما إذا كانت الكبيرة مدخولاً بها . وأما إذا لم تكن كذلك

وارضعت الصغيرة قبل يفسد مكاحها معاً أم لا ؟ المعروف والمشهور هو الأول مستدلاً على ذلك بأن فساد مكاح أحدهما دون الأخرى ترجيح من غير مرجح وفيه انه بناء على ما هو المشهور بينهم في المسألة الأولى من الحكم بحرمة المرصعة من جهة صدق عنوان أم الروجة وأم النساء عليها قال قول بحرمة المرصعة هنا وفساد مكاحها معين تعيين الملاك لم يور فيها . وأما الصغيرة فهي لا تحرم بلا إشكال لمرص عدم الدخول بالكثرة . وأما بطلان مكاحها فلا وجه له لعدم صدق بنت الروجة عليها ، بناء على ما هو الصحيح من ظهور المشتق في فعلية التليس ومن هنا يظهر فساد ما ذكرناه من انه لا ترجيح لبطلان مكاح أحدهما دون الأخرى ، نعرف أن الرجحان موجود .

(الفرع الثاني) (فيمن كانت له روحتان كبيرتان فارصعتا زوجته الصغيرة مع فرص دخوله بأحدهما) المعروف والمشهور أن ادعى عدم الخلاف وإشكال في مسألة حرمة المرصعة الأولى تعيين الملاك في الفرع الأول ، وأما الإشكال والخلاف هنا في حرمة المرصعة الثانية .

ولكن مما ذكرناه في الفرع الأول بسنيين حل هذا الفرع . فإن حرمة المرصعة الأولى هنا مبنية على تمامية أحد الوجوه الستة المذكورة . وعمدتها الوجوه الثلاثة الأخيرة . وقد عرفت عدم تمامية شيء منها . وحرمة الثانية مبنية على تمامية أحد الوجوه الثلاثة الأولى لعدم جريان الثلاثة الأخيرة عليها كما لا يخفى ، فالنتيجة أن مقتضى القاعدة والروايات المتقدمة عدم حرمة المرصعة الأولى

فصلاً عن الثانية

نعم لا إشكال في حرمة الصغيره لا بها بنت لروجة قد دخل بها .

ثم ان التراجع في هذه المسألة في وضع الهيئة وفي سعة مفهوم الاشتقاق وصيقه من دون اختصاص لها بمادة دون مادة . فلا ينظر الى أن المادة ذاتية أو عرضية ورواها تنتهي الذات أو لا تنتهي ، فان كان ذلك لا دخل له في محل النزاع .

نعم المادة اذا كانت ذاتية لا يعقل فيها بقاء الذات مع روال النفس . لكن الهيئة غير مختصة بها . بل نعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع روال النفس . مثلاً . المدة في الناطق ذاتية ولكن الهيئة لا يحصر وضعها بها . بل نعم غيرها ، كالتأثير ونحوه . وهكذا المادة في الحيوان ذاتية ولا يعقل بقاء لذات بدونها . لا ان الهيئة غير مختصة بها . بل نعم غيرها ايضاً كالمعطشان ونحوه . وهكذا .

وعلى اخيه فالنزع عما يختص بوضع هيئة فقط وانما مرصوعة لمعنى وسيع أو لمعنى صيق ؟ ولا يطرأ الى المادة والمبدأ أصلاً ، فلا فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً أو عرضياً . فان ذاتية المبدأ لا تضر بوضع الهيئة للاعم إلا اذا كان وضع الهيئة مختصاً بذلك المبدأ كما في العاوين الذاتية . حيث أن الوضع فيها شحصى فلا يجري النزاع فيها .

فالنسبة ان الخارج عن البحث العاوين الذاتية من الحوامد ، والأفعال والمصادر من المشتقات .

ولشيخنا الاستاد . فده . في المقام كلام وهو أن ما يكون المبدأ فيه منزعاً عن مقام الذات ولا يجاديه شيء في الخارج وكان من الخارج المحمول كالعلة والمعلول والممكن وما يقابلانه من الواجب والمتنع خارج عن محل البحث .

تقريب ان في امثال هذه العاوين لا يعقل بقاء الذات وروال النفس فتكون كالعاوين الذاتية . فان الامكان . مثلاً . مترع عن مقام ذات الممكن وهو الانسان ، لا عن امر خارج عن مقام ذاته وإلا فلازمه أن يكون الممكن في مرتبة ذاته حالياً عن الامكان ولا يكون متصفاً به . وحيث لا يمكن انقلاب الممكن الى الواجب أو المتنع ، لاستحالة خلو شيء عن أحد المواد الثلاثة .

أو قل ان المواد الثلاثة اعني بها (الوجوب والإمكان والإلتزام) وان كانت حارجة عن ذات الشيء ودانياته ، لانها نسبة الى وجود الشيء الخارج عن مقام ذاته ، لا انها مترعة عن ذلك المقام فلا تعقل ان معلومية من الماهيات عن احدى هذه المواد الثلاث في حال من الأحوال ، وهكذا العلية والمعلولية ، فانها وان كانتا حرجيتين عن مقام ذات العلة وذات المعلول إلا انها مترعان عن نفس ذاتهما لا عن خارج مقام الذات ، فلا يعقل روال المادة مع بقاء الذات وإلا لزم ان تصاف ذات العلة وذات المعلول بغيرهما ، وهو كما ترى .

ولكن بالأمس فيما ذكرناه يظهر الجواب عنه ، وذلك لان البحث في المشتق كما أثر ما عليه آنفاً انما هو في وضع الهيئة فقط لا احدها خاص لها بمادة دور مائة ، لما تقدم سابقاً من أن وضع الهيئات نوعي لا شخصي - مثلاً - هيئة ، فاعل وصفت لمعي ، وهيئة ، مفعول ، وصفت لمعي ، وربة ، مفعول ، وهي ، (اسم فاعل من باب الإفعال) وصفت لمعي .. وهكذا . ومن لواضح ان عدم جريان التراجع في بعض افراد الهيئة من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع روال المبدأ لا يوجب عدم جريانها في كلى الهيئة لتي نعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ ، ولا يكون البحث حينئذ من سعة مفهوم هذه الهيئة وصيقه لغواً بعد ما كانت الذات ببقية حال الانقضاء في حمله من المواد . وما نحن فيه من هذا القبيل ، فان التراجع في وضع هيئة ، مفعول ، وهيئة ، فاعل ، وهيئة ، مفعول ، ولا يجب أن هذه الهيئات لا تختص بالمواد التي لا يعقل فيها بقاء الذات مع روالها كالممكن والواجب والمتنوع والعه والمفعول) وما شأن ذلك لئلا يجرى لتراجع فيها ، من نعم ما يمكن فيه بقاء الذات مع روال انتسب وانقضاء لمبدأ عنها كالمقيم والمعم والقائم والصار والمملوك والمقدور) واشباه ذلك ومن المعلوم ان عدم جريان التراجع في بعض الافراد والمصاديق لا يوجب تعوية التراجع عن الكل بعد ما كانت الذات في أكثر مصاديقه قابلة للبقاء مع رول مائة .

نعم لو كانت الهيئة في مثل لفظ المدكس وما يقابله موصوعة بوضع على حده كان لما أفاده شيخنا الاستاد - قدس - مجالاً واسعاً ، وكان البحث عن سعة مفهومها وصيقه حينئذ اعمراً محضاً إلا ان الأمر ليس كذلك ، فان الهيئة فيها موصوعة في صميم وضع لفظ جامع بينها وبين غيرها بوضع نوعي وهو هيئة « مفعول » - مثلاً - .

فما أفاده شيخنا الاساد - قدس - فيه خلط بين جريان التراجع في اهتبات الخاصة واهتبات العامة التي لا يختص وضعها بمادة .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين ان الخاط عن البحث امران :
أحدهما - العناوين المدائية .
وثانيها - الافعال والمصادر .

ثم انه قد يشكل في دخول هيئة اسم الرمان في محل التراجع باعتبار انها فاقدة للركن الثاني الذي قد مر اعتباره في دخول شيء في محل البحث وهو بقاء الداء مع انقضاء المبدأ عنها ، لان الداء فيه وهي الرمان من الامور المنقصية والمنصرفة في الوجود آنأماً وآناً ، فلا يعقل بقاؤها فيه مع روال المبدأ عنها ليكون داحلاً في موضع التراجع ، واما اطلاق اسم الرمان في بعض الموارد كاصلاح مقتل الحسين (ع) على يوم العاشر من المحرم في كل عام فهو من باب التجوز والعناية « لا اشكال » .

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية - قدس - واليك نصه : « ويمكن حل الإشكال بان احصار مفهوم عام ، مفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ باراء المفرد دون العام وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة . مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع احصائه فيه تبارك وتعالى » .

وتوضيحه ان احصار مفهوم كلي في فردين أحدهما ممكن والاخر متمنع لا يوجب عدم امكان وضع النقط للكل ليصطبر الى وضعه للمفرد الممكن ، فانه يمكن ملاحظة المعنى الجامع بين الفردين ووضع النقط له ، وما نحن فيه من هذا

القبيل فإن انحصار مفهوم اسم الزمان في فرد لا يوجب وضعه له ، بل يمكن ملاحظة المفهوم العام ووضع اللفظ بأرائه . غاية الأمر انحصاره في الخارج في فرد واحد وهو الزمان المتلسس بالمبدأ بالفعل ، وامتناع تحقق فرد الآحر وهو الزمان المنقضى عنه المبدأ ، ولا مانع من وضع لفظ للجامع بين الفرد الممكن والمستحيل أصلاً . وكله من نظير .

ومن هنا وقع البراع في وضع لفظ الخلاله ، الله ، وأنه اسم للجامع أو علم لداته المقدسة . فلو لم يمكن الوضع للكل بين الممكن والممتنع لم يصح البراع فيه ، بل كان المنع من علم لا اسم حسن ، إذ لو كان من قبيل الثاني لكان الوضع لا محالة للمعنى الجامع ، مع أن بقية أفراد غير ذاته المقدسة بمنزلة . بل قال - فده - أن ذلك واقع في كلمة الواجب . فإنها موضوعة للمعنى الجامع مع استحالة سائر أفراد غير ذاته تعالى .

ولا يحى أن ما أفاده - فده - من أنه لا مانع من وضع لفظ للمعنى الجامع بين الفرد الممكن والممتنع صحيح ، بل أنه لا مانع من وضع لفظ لخصوص الفرد الممتنع كوضع لفظ بسيط للصفة المستحيلة من الدور أو التسلسل أو لمفهوم اجتماع القيصين فضلاً عن اوضع للجامع بين ما يمكن وما يستحيل ، كما هو الحال في لفظ الدور والتسلسل وإحتجاج وما شاكل ذلك . فإن اجمع وضع للمفهوم العام مع امتناع بعض أفراد في الخارج كاجتماع القيصين والصدين وتوقف العلة على المعلول المتوقف على عته ، فإنه دور مستحيل والتسلسل فيما لا يتناهى ، وكثير من أفرادها ممكنة في الخارج كدور الشيء حول نفسه والتسلسل فيما يتناهى وغيرهما . وعلى الخلة فلا شبهة في امكان هذا الوضع على جميع المآلات في تفسيره ، وهذا واضح . ولكن وقوع مثل هذا الوضع متوقف على تعلق الحاجة بتفهم الجامع المزبور ، وذلك لأن المرص من الوضع التفهم والتفهم في المعاني التي تتعلق بالحاجة ببارها كما في الأمانة المذكورة ، فإن الحاجة كغيرها ما يتعلق باستعمال تلك الالفاظ

في الجامع ، بل تطلق كثير أ و يراد منها خصوص الفرد المستحيز والخصلة الممتعة .
وأما إذا لم تتعلق الحاجة ذلك كان الوضع له لغوياً ، فلا يصدر عن الواضع الحكيم
ولما لم تكن حاجة متعلقة باستعمال اسم الزمان في الجامع بين الزمان المنقضى عنه
المبدأ والزمان المتلئس به فعلاً كان الوضع له لغوياً ، إذاً يبرح عن مورد البراع .

ومن هنا يظمر فساد قياس المقام باسم الحلالة الذي وقع الخلاف في أنه علم
لداته المقدسة أو اسم جنس ، وذلك لأن الحاجة تتعلق باستعمال لفظ الحلالة في
الجامع في مسألة البحث عن التوحيد وغيره . وهذا بخلاف اسم الزمان ، فإن الحاجة
لا تتعلق باستعمال اللفظ في الجامع بين المقصي والمندس إذاً كان وضع اللفظ
بارائه لغوياً .

وأما تنبيه لما وضع للجامع مع استحالة بعض أفراد لفظ الواجب فهو
غريب ، وذلك لأن الواجب بمعنى الثالث ، وهو مفهوم جامع بين الواجب تعالى
وغيره ، فإنه يصدق على كل موجود ، فإن كل موجود واجب لا محالة ، نعم إنه تعالى
واجب لداته وغيره واجب بإراداته ، والواجب لداته وإن كان منحصراً بالله تعالى
إلا أن هذه الحلة لم توضع موضع واحد ليكون من الوضع للعام مع انحصار
فرده في واحد .

وعلى الحلة لفظ الواجب مرادف الكلمة الثالث فهو يصدق على الأمور
التكوينية والشرعية ، وريادة كلمة الوجود إليه يعم جميع الموجودات من الواجب
لداته ونفسه ، وزيادة كلمة لداته ينحصر بالله سبحانه فلا يشمل غيره إلا
أن ذلك أجنبي عن وضع لفظ بارائه جامع ينحصر بفرد ، فإن الانحصار فيه من
ضم مفهوم إلى مفاهيم آخر ومن باب تعدد المدلول بتعدد الدال .

والتحقيق في المقام أن أسماء الأربعة لم توضع موضع على حدة في قال أسماء
الأمكنة ، بل الهيئة المشتركة بينهما وهي هيئة الفعل ، وصمت موضع واحد لمعنى
واحد كلي ، وهو طرف وقوع الفعل في الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً

وقد سبق ان البراع انما هو في وضع الهيئة فلا نظر الى مادة دون مادة . فاذا لم يعقل بقاء الدات في مادة مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان البراع في الهيئة نفسها التي هي مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الدات مع انقضاء المبدأ عنها وما لا يعقل فيه ذلك ، وحيث ان الهيئة في محل البحث وصحت لوعاء المبدأ الجامع بين الرمان والمكان كان البراع في وضعها لخصوص المتنس أو لأعم نواعاً معقولا ، عية الأمر ان الدات اذا كانت زماناً لم يعقل بقاءها مع زوال المتنس عن المبدأ ، واذا كانت مكاناً لم يعقل فيه ذلك ، وقد عرفت انه لا مانع من وضع النقط للجامع بين الفرد الممكن والمتسع اذا تعلققت الحاجة بتفهيمة .

نعم لو كانت هيئة اسم الزمان موصوغة بوضع على حده لخصوص الزمان الذي وقع فيه الفعل لم يكن مناسب من الإلتزام إلا بحروص اسم الزمان عن البراع (الأمر الثاني) . قد سبق ان المصادر المريد فيها ، من المصادر المجردة ، والأفعال جميعاً خارجة عن محل البراع ، لانها غير جارية على الدوات . أما المصادر فلانها وصحت للدلالة على المبادئ التي تعبر الدواب خارجاً فلا تقبل الحمل عليها .

وأما الأفعال فلانها وصحت للدلالة على نسبة المادة الى الدات على انحاءها المختلفة ، اختلاف الأفعال . فالفعل الماضي يدل على تحقق نسبة لمبدأ الى الدات ، والفعل المضارع يدل على ترف وفروع تلك النسبة ، وفعل الأمر يدل على طلب تلك النسبة . ومن المعلوم ان معانيها هذه تأتي عن الحمل على الدوات .

ثم ان المشهور بين الدحويين دلالة الأفعال على الزمان وقالوا : ان الفعل الماضي يدل على تحقق المبدأ في الزمن السابق على التكلم . والمضارع يدل على تحققه في الزمن المستقبل أو الحال . وصيغة الأمر تدل على الطلب في الزمان الحال . ومن هنا قد رادوا في حد الفعل الإفتزان باحد الأربعة الثلاثة . دون الاسم والحرف . ولكن الصحيح عدم دلالة على الزمان ، والوجه في ذلك هو أن كونه

الزمان جزءاً لمدلول الأفعال ماضٍ يقيناً ، لأنها لا تدل عليه لا مادة ولا هيئة .
أما بحسب المادة فظاهر لأنها لا تدل إلا على نفس الطبيعة الممثلة غير مأخوذة فيها
اية حصرية فصلاً عن الزمان ، وأما بحسب الهيئة فقد تقدم أن مفادها نسبة
المادة الى الذات على نحو من انحاء النسبة فالزمان احصى عن مفاد الفعل مادة وهيئة .
والحاصل ان احتمال كون الزمان جزءاً لمدلول الفعل فاسد في نفسه والقائلون
بدلالاته عمل الزمان لم يريدوا ذلك يقيناً .

وأما احتمال كون الزمان قيداً لمدايل لأفعال ما يكون معنى الفعل
مقيداً به على نحو يكون القيد خارجاً عنه والتقيد به داخلياً فهو وان كان أمراً ممكناً
في نفسه إلا انه غير واقع ، وذلك لان دلالة الأفعال عليه لا بد أن تستند الى أحد
امرين : إما الى وضع المادة ، أو الى وضع الهيئة . ومن الواضح أن المادة وصفت
للدلالة على نفس طبيعي الحدث اللاشعور ، والهيئة وصفت للدلالة على نفس
الذات به نحو من انحاءه كما عرفت ، ونسبها لا يدل عليه .

وعما يدا ما على ذلك ما رى من صحة اسناد الأفعال الى نفس الزمان وإلى
ما فوقه من المجردات الحالية عن الزمان ، والخارجة عن دائرته من دون لحاظ
عناية في الين فلا فرق بين قولنا (علم الله) و (عر يد) و (أراد الله) و (أراد
زيد) و (مضى الزمان) و (مضى الأمر القلبي) فالعص في جميع هذه الامثلة
استعمل في معنى واحد وعلى نسق واحد ، فهو كان الزمان مأخوذاً فيه قيداً لم يصح
اسناده الى نفس الزمان بلا لحاظ تحرير ، فان الزمان لا يقع في الزمان وإلا لدار أو
تسلسل ، وكذا لم يصح اسناده الى ما فوق زمان من المجردات ، اد أفعالها لا تقع
في الزمان لأنها غير محدودة بمحد ، وما كان في الزمان محدوداً بمحد لا محالة . وبهذا
يستكشف كشفاً قطعيّاً عن ان الزمان غير مأخوذ في الفعل لا جزء ولا قيداً .

نعم الفعل المسند الى الزمان وان كان يدل على وقوع الحدث في أحد الارمنة

الثلاثة إلا أنه ليس من جهة الوضع بل من جهة أن الأمر الرماني لابد وأن يقع في أحد الأربعة .

فتحصن أن الأفعال لا تدل على الرمان وأن استعمالها في جميع الموارد على نحو الحقيقة ، ولا فرق بين استعمالها في الرمان وما فوقه واستعمالها في الرمان . فالإسناد في جميع أسناد حقيقي .

واسكن مع هذا كانه يمتاز العمل الماضي عن المصارع خصوصية ثابتة في كل واحد منها ، ولا حل لك الخصوصية لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر ويكون الإستعمال غلطاً واضحاً .

وتفصيل ذلك أن الخصوصية في العمل الماضي هي أنه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق لمادة مقيداً بكونه قبل زمان التكلم ، وهذه الدلالة موجودة في جميع موارد استعماله سواء أكان الإسناد إلى زمن الرمان وما فوقه أم إلى الرماني فقولنا (مضى زمان) يدل على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق الزمن قبل زمن التكلم وأن كان الزمان لا يقع في زمن الزمان ، وكذا قولنا (علم الله) و (أراد الله) وما شاكل ذلك يدل على أن المتكلم قاصد الإخبار عن تحقق المادة وتلبس بدات ما قبل زمن التكلم ، وأن كان صدور العمل مما هو فوق الزمان لا يقع في زمان . وكذلك إذا أسند العمل إلى الرماني كقولنا (قام زيد) و (صرت عمرو) فإنه يدل على قصد المتكلم الإخبار عن تحقق المبدأ وتلبس الدات به قبل حال التكلم فهذه الخصوصية موجودة في العمل الماضي في جميع موارد استعماله من دون دلالة له على وقوع المبدأ في الزمان الماضي .

نعم بين الإسناد إلى الرماني والإسناد إلى غيره فرق من ناحية أخرى . وهي أن الإسناد إلى الرماني يدل بالإلزام على وقوع الحدث في الزمان الماضي . وهذه الدلالة وإن كانت موجودة إلا أنها غير مستندة إلى أحد الزمان في الموضوع له . بل من جهة أن صدور الفعل من الرماني قبل حال التكلم يستلزم وقوعه في الزمان الماضي لا محالة .

وأما الخصوصية في الفعل المضارع فهي انه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة في زمن التكلم أو ما بعده ولا يدل على وقوعها في الحال أو الإستقبال . كيف فان دلالة على ذلك في جميع موارد اساده على حد سواء فلا فرق بين اساده الى الزمن وما فوقه كقولنا (يمضي الزمان) و (يريد الله) و (يعلم الله) وبين اساده الى الزمان ، غاية الأمر اذا اسند الى الزمان يدل على وقوع المبدأ في الزمن الحال أو الإستقبال بالإتزام من جهة ان الفاعل الزمان يقع فعله في الزمن لا محالة . وإلا فالمصارع بوضعه لا يدل إلا على تحقق المبدأ حال تحقق التكلم أو ما بعده من دون ان يدل على وقوعه في الزمان .

وقد نتحصل من ذلك امران :

(الأول) : ان الأفعال جميعاً لا يدل على زمان لا نحو الجرئية ولا نحو القيدية لا بالدلالة لمطابقة ولا بالدلالة لإتزامية . نعم انها تدل عليه بالدلالة لإتزامية اذا كان الفاعل اسماً زمانياً ، وهذه لدلالة غير مستندة الى اوصاف ، من هي مستندة الى خصوصية الاسناد الى الزمان ولذا هذه الدلالة موجودة في الجنس الاسمية ايضاً اذا كان المسند اليه فيها زمانياً فاداً ، فيل (يريد قثم) فهو يدل على قصد المتكلم ، الحكاية عن تحقق المبدأ وتنبؤ الذات به في الخارج بالمطابقة وعلى وقوعه في أحد الأزمنة الثلاثة بالإتزام .

(ثاني) . ان كلا من الفعل الماضي والمصارع يدل على خصوصية زمانين أحدهما عن الآخر وتلك الخصوصية مأخوذة في المعنى على نحو التقيد فيكون معنى الفعل الماضي تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمن التوقف نحو دخول التقيد وحروج التقيد ، ومعنى المصارع تحقق المادة مقيداً بكونه في زمن التكلم أو فيما بعده . هذا كله فيما اذا كان لفعل مطلقاً فيدل على تحقق المادة ونسبتها الى الذات قبل زمن التكلم أو مقارباً معه أو متأخراً عنه . ولكن قد يقيد بالاسبق واللاحق أو لتفارق بالاصافة الى شيء آخر غير التكلم ، اذا لا يكون الماضي ماضياً حقيقة والمستقبل

مستقبلاً كذلك وإنما يكون ماضياً أو مستقبلاً بالإضافة إلى شيء آخر . كما في قولنا (جاءني زيد قديماً) وهو (يصر ب غلامه) وللحق أو التقارن إنما يلاحظ في هذا مثال « نقيس إلى شيء آخر وهو المحي » . لا زمن السعد و (يحيى زيد في شهر كذا) و (قد صر عمر وأبيه أيام) فسبقها إنما يلاحظ بالإضافة إلى شيء آخر وهو يحيى زيد ، لا زمن التكلم .

وعلى الجملة لا ريب في صحة استعمال الماضي والمضارع في هذه الموارد في اللغة العربية وغيرها .

فقد طهر أن الملاك في صحة استعمال الماضي جامع السبق . سواء كان بالإضافة إلى زمن التكلم أم كان بالإضافة إلى شيء آخر . وإن كان الظاهر عند الإحلاق خصوص الأول . والملاك في صحة استعمال المضارع جامع التقارن أو للحق . وإن كان الظاهر عند الإحلاق خصوص التقارن أو للحق بالإضافة إلى زمن التكلم (الأمر الثالث) . أن مواد المشتقات ومادتها تنقسم إلى أقسام .

منها - ما يكون من قبيل الأفعال الخارجية كإتيان واقعود والركوع والسجود والتكلم والمنى وما شاكل ذلك . ويكون الإيقضاء فيها رفع اليد عن تلك الأفعال ولو آتاهما .

ومنها - ما يكون من قبيل الملكة والقوة والاستعداد كما في المجهد والمجهدس والمفتاح والمكسبة وما شاكل ذلك . والإيقضاء فيها لا يكون إلا روال القوة والملكة والاستعداد . فمما لم يقو لإسنيان وجوده في المجهد أو استعداد انفتح موجودا في المفتاح - مثلاً - فالتدس فعلى وغير رائل . نعم إذا زالت ملكة عن شخص - مثلاً - كان صدق عنوان المجهد عليه حقيقة داخلية في محن الكلام .

ومنها - ما يكون من قبيل الحرفة والصنعة كما في الخياط والسا والبرار والمحدد والساح وانما ويحد ذلك . ويكون السلس بها أحد تلك المبادئ حرفة أو صنعة له فإياه - مثلاً - هو من أحد الباء حرفة له . والإيقضاء في مثل ذلك إنما يكون

ترك هذه الحرفة ، فما دام لم يتركها ولم يعرض عنها فالتبس فعلى وان لم يشتغل
بشيء فاعلم ، فعلمية التلبس تلك المبادئ دور مدار انحاءها شعلاً وكسباً ، وادباً
الى الذات ، سواء كان ذلك انساباً نسباً حقيقياً كما في الخيام والسياح وما
شاكلهما أم كان نسباً تبعياً كما في البقال والزر والامر واللاس والحداد وامثالها ،
لان موادها ومبادئها من اسماء الاعيان ، ومن المعلوم بها غير قابلة للانساب الى
الذات حقيقة ، فلا محالة يكثر انسابها اليها بتبع انحاء الفعل المنطوق بها حرفة
وشعلاً ، فمن اتعد بيع الثمر شعلاً له صار الثمر مبروطاً به تبعاً ، ومن اتعد بيع
اللبس شعلاً صار اللبس مبروطاً به .. وهكذا .

ثم ان كون التلبس بمادة على نحو القوة والاستعداد قد يكون من جهة ان
المادة موضوعة لذلك كما في الإحتياج ونحوه وقد يكون من جهة استعادة ذلك من
الهيئة كما في المكس والمفتاح ، فان المادة فيها وهي الفتح والمكس ظاهرة في
الفعلية ، لا في القابلية والاستعداد ، وممكن الهيئة في موضوعة لافادة تلبس
الذات بها شأناً واستعداداً بالمفتاح والمكس موضوعان لما من شأنه الفتح والمكس
لا للتلبس بالفتح أو المكس فعلاً .

ومن هذا يصدق لفظ المفتاح حقيقة على كل ما فيه فائدة للفتح ولو لم يقع
الفتح به خارجاً ، فإما ان القابلية موضوعة فالتبس فعلى ، ويكون الانقضاء
فيها روال لقابلية عنه ولو تكسر بعض أسانه ، فبأن على لقول كون المشتق
موضوعاً للفعل الجامع بين الذات المقصية عنه المبدأ والمنسبة به فلا يصدق عليه
انه مصاح على نحو الحقيقة ، وعلى لقول بكونه موضوعاً للتلبس به فعلاً لا يصدق
عليه إلا مجازاً .

وعند ذكرناه يستبين ان اختلاف المواد في المشتقات لا دخل له في محل البحث
أصلاً ، فان الراع اعماهر في وضع الهيئات المشتقات ، وانها موضوعة للمعنى
الجامع أو بحصة الخاصة منه ، لا ينظر الى وضع موادها ، وانها ظاهرة في

العمية أو في لقائية والملكية أو الحرفة والصنعة . وفي جميع ذلك يجرى البراع .
عاية الأمر ان الانقضاء في كل مورد بحسه . ومن ها كان اختلاف المواد من
هذه الناحية موحداً لاختلاف رمن التلبس طويلاً وقصراً كما عرفت .

وبذلك يظهر فساد ما ذكره شيخنا الاساد - قدس - من خروج اسماء الآلة
واسماء المفعولين عن محل النزاع تبعاً لصاحب الفصول - قدس - بتقريب ان الهيئة في
اسماء الآلة كما عرفت قد وضعت للدلالة على القائية والإستعداد ، وهذا لصديق حقيق
وان لم يتلبس الذات بالمبدأ فعلاً . واما اسماء المفعولين فلأن الهيئة فيها وضعت
لان تدل على وقوع المبدأ على الذات . وهذا المسمى بما لا يعقل فيه الإقتضاء ،
لان ما وقع على الذات كيف يعقل اقتضائه عما . ضرورة ان الشيء لا يتقلب عما
وقع عليه . والمعروض ان احسب قد وقع عليها ، فداً تصدق انها من وقع
عليه الصرب ، اداً لا يهرق في صدق المشتق بين حال التلبس والإقتضاء ، في كلا الحالتين
على نسق واحد لا عاية في ايمن . من لا يتصور فيه ، لإقتضاء كما مر .

وحه الظهور . ان الهيئة في الآلة ادا ذات على قائية ابدات للإقتضاء بالمادة
شأناً . فاما ذات القائية موجودة كان التلبس فعلياً وان لم نخرج المادة عن القائية الى
الفعلية أصلاً . فالمفتاح يصدق على ما من شأنه الفتح وان لم يتلبس به أبداً . وعليه
فانقضاء التلبس اما يكون بسقوطها عن القائية . كما لو انكسر بعض ابدانه - مثلاً -
ومعه كان الصديق على نحو الحقيقة ما على الأعم . وعلى نحو المخار ما على الوضع
للمعروض التلبس .

فما أفاء - قدس - من على الخاط من شذوية الإقتضاء بالمبدأ . وفعليته به .
وتخيل ان المعتبر في التلبس اما هو التلبس بالفعل بالمبدأ .

وأما اسماء المفعولين فلأن ما ذكره - قدس - في وجه خروجها عن محل النزاع
عجيب . والوجه في ذلك : هو انه لو تم ما ذكره لجرى ذلك في اسماء الفاعلين
ايضاً . فان الهيئة فيها موضوعة لان تدل على صدور الفعل عن الفاعل ، ومن

المعلوم انه لا يتصور انقضاء الصدور عن صدر عنه الفعل خارجاً ، لان الشيء لا يقبل عما وقع عليه . والمبدأ الواحد كالضرب مثلاً لا يتفاوت حاله بالإضافة الى الفاعل أو المفعول . غاية الأمر ان قيامه باحدهما قيام صدوري وبالأخر قيام وقوعي .

وحل ذلك . ان اسماء المفعولين كاسماء الفاعلين وصفت للمفاهيم الكلية . لما تقدم ما من أن الألفاظ وضعت لبراه المعاني التي هي قابلة للتبنياق على ما في الخارج تارة ، وعلى ما في ابدن اخرى ، لا يراه الموجودات الخارجية ، لأنها غير قاصة لان تخصص في الأدهان . ومن هنا قد يكون لموضوع له مطابق في الخارج وقد لا يكون له مطابق فيه ، فالمصروب - مثلاً - قد يكون موجوداً ، وقد يكون معدوماً .. وهكذا الحال في سائر الألفاظ ، فالبراع هنا في أن اسم الفاعل أو اسم المفعول موضوع لمعنى لا يطبق الا على خصوص المنسب أو للاعم منه ومن المقضى .

وعلى الحلة لا نجد فرقاً بين اسم الفاعل والمفعول ، فكما ان البراع يجري في هيئة اسم الفاعل وانها وضعت لمفهوم كان مطابقه في الخارج فرداً واحداً وهو خصوص المتلس بالمبدأ فعلاً ، أو فردين أحدهما المنسب و الآخر المقضى . فكذلك يجري في هيئة اسم المفعول وانها وضعت لمعنى كان مطابقه في الخارج فرداً واحداً أو فردين - مثلاً - لو فرض ان ريداً كان عالماً بقيام عمرو ثم زال عنه العلم به ، فكما أن البراع جار في صحة إطلاق العالم على ريد وعدم صحة إطلاقه إلا بحراً ، فكذلك البراع جار في صحة إطلاق المعلوم على قيام عمرو وعدم صحة إطلاقه عليه الأعلى نحو المحار ، ضرورة انه لا فرق بين الهيئتين هنا أصلاً ، فان المبدأ في كائنهما واحد ، والمفروض ان ذلك المبدأ قد زال ، وزواله كان إطلاق العالم على ريد ، وإطلاق المعلوم على قيام عمرو من الإطلاق على المقضى عنه لمبدأ لا محالة .

(الأمر الرابع) : ان المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسألة ليس زمن الطوق يقياً ضرورة عدم دلالة الأوصاف المشتقة عليه ، ولا على غيره من الماضي أو المستقبل لا نحو الحزنية ولا نحو اقيدية ، فالحال من هذه الجهة كحال

اسماء الأحاساس ، فكما أنها لا تدل على زمان خاص ، فكذلك تلك . ومن هنا لا يجوز في قولنا (ريد كان قائماً بالأمس) أو (ريد سيكون صارماً) ويجوز ذلك ، كما أنه لا يجوز في قولنا (ريد كان انساناً) أو (سيكون زراعاً) إلى غير ذلك ، فلو كان زمن لطلق داخل في مفهومها لزم لتجوز في هذه الأمثلة لا محالة ، وكذا لا دلالة فيها على أحد الأزمنة الثلاثة أيضاً . وذلك لأن تلك الأوصاف كما تستند إلى الرمايات . كذلك تستند إلى زمن الزمان وإلى ما فوقه من المجردات ، مع أنه لا معنى أن يكون للزمان زمان . وكذا للمجردات ، والاسناد في الجميع على سبيل واحد ، ولو كان خصوص زمان ، أو أحد الأزمنة داخل في مفهومها لكان استنادها إلى زمن الزمان وما فوقه محتاجاً إلى لحاظ عبية وتجرید .

ثم إذا استندت إلى الرمايات تدل على أن نفس الذات بالمدى واقع في أحد الأزمنة ، وهذا لا من جهة أن الزمان مأخوذ في مفهومها جرمياً أو قيداً من من جهة أن قيام الفعل بالفاعل الزماني لا يكون إلا في الزمان . فوقعه في أحد الأزمنة مما لا بد منه .

ومن هنا يظهر أن المراد من الخال ليس زمن الطق والتكلم ولا أحد الأزمنة الثلاثة . من المراد منه فعلية تلبس الذات بالمبدأ ، بدأ مرجع النزاع إلى سعة المفاهيم لإشتقاقية وصيقها بمعنى أن المشتقات من معنى صيغة المفاهيم التي مطابقتها في الخارج خصوص الذات حال تلبسها بالمبدأ ، أو الأعم من ذلك ومن حال الإيقضاء ، فنشاء على القول بالأعم كانت مفاهيمها قائمة بالاطباء خارجاً على فردين . هما المنليس فعلاً والمقصى عنه المبدأ . وعلى القول بالأخص كانت مفاهيمها غير قائمة للاطلاق إلا على فرد واحد ، وهو خصوص المنليس بالمبدأ فعلاً .

وأما ما يقان - من أن الظاهر من إطلاق المشتقات وحملها على شيء هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ حين الطق والتكلم ، فإن الظاهر من قولنا (زيد قائم) كونه كذلك بالفعل ، وفي زمان الطق . فلا معنى لسراع في كون المشتق موضوعاً للأعم

أو للأخص بعد التسالم على أن المرجع في تعيين مداليل الألفاظ ومفاهيمها هو فهم العرف ، والمفروض أن المتعالم عنهم من الإطلاق والآخر هو خصوص امتثال بالمبدأ فعلا حين التكلم - فهو وإن كان صحيحاً ، بالإضافة إلى الاستظهار من إطلاق إلا أنه لا يستلزم بطلان الرابع في المقام ، فإن الظهور من جهة الإطلاق يختص بموارد الخل وما يحكمه ، ولا نعم جميع الموارد ، كما أن قيل (لا تنكرم الفاسق) أو (لا تنه العالم) ونحو ذلك ، فيقع البحث في أن موضوع الحكم هو خصوص المنه بالمبدأ أو للأعم منه ومن المقتضى .

فتحصن بما ذكرناه أن المراد بالحال هو عملية اندس بالمبدأ لا حال النطق وقد صح اصطلاح المشتق لمحاظ حال النفس وإن لم يكن ذلك زمان النطق .
(الأمر الخامس) : ذكر المحقق صاحب الكفاية - قدس - أنه لا أصل في المقام ليعول عليه عند الشك في تعيين الموضوع له وبه المعنى توسيع أو المعنى الضيق بعد عدم تمامية الأدلة على تعيين الوصف لأحدهما . تقرير أن أصالة عدم ملاحظة الواصف الخصوصية في الموضوع له عنه وضعه معارضة بأصالة عدم ملاحظته العموم والإطلاق فيه ، لأن المعاميم في حد مفهوميتها متباينات فإذا دار الأمر بين الوصف لمفهوم عام أو لمفهوم خاص ، فكما يحتل لحاظ الأول عند الوصف . فكذلك يحتل لحاظ الثاني . وحيث أن كل واحد من اللحاظين حدث مسبق بالعدم لغيره الأصل في أحدهما معارضة لغيره في الآخر . هذا مصافاً إلى عدم جريانه في نفسه لأن أصالة عدم لحاظ الخصوصية لا شـ . الوصف للأعم إلا على القول باعتبار الأصل المذهب ، وكذا العكس .
وعليه فتنتهي البوابة إلى الأصول الحكمية .

وذكر في الكفاية أن هذه الأصول تختلف باختلاف الموارد وموارد التي يشك فيها في حدوث الحكم بعد روال العنوان الذي أخذ في الموضوع يرجع فيها إلى أصالة البراءة ، كما إذا فرضنا أن ريداً كان عالماً ثم رال عنه العلم وبعد ذلك ورد في الدليل (أكرم كل عالم) فشككنا في وجوب أكرامه ريداً ، لإحتمال كون المشتق

موضوعاً للاعتراف، وأما الموارد التي شك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه وثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب ، وذلك كما لو كان ريد عالماً وأمر المولى بوجوب (إكرام كل عالم) ثم بعد ذلك زال عنه العلم وأصبح جاهلاً ، فلا محالة شك في بقاء الحكم لاحتمال كون مشتق موضوعاً للاعتراف ، إذا استصحاب بقاءه .

لا يخفى ر ما أفاده - هذه - أولاً من أنه لا أصل لها يقول عليه عند الشك في الوضع المفهوم الواسع أو الضيق فهو صحيح ، لما عرفت .

وأما ما أفاده - هذه - ثانياً من أنه لا مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمي في المقام وهو أصالة البراءة في موارد الشك في الحدوث ، والاستصحاب في موارد الشك في البقاء فلا يمكن المساعدة عليه ، وذلك . لأنه لا فرق بين موارد الشك في الحدوث ، وموارد الشك في البقاء . في كلا الموردین كان المرجع هو أصالة البراءة ، دون الاستصحاب .

أما في موارد الشك في حدوث التكليف فالأمر واضح .

وأما في موارد الشك في بقاء فناء على ما سلكناه في باب الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكمية خلافاً لمشهور فالأمر أيضاً واضح ، فإن الاستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعة المجموع ، وبالتعارض ينساقط الاستصحابان لا محالة .

وأما على المسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فالاستصحاب لا يجري في المقام أيضاً وذلك . لاحتصاص جريانه بما إذا كان المفهوم فيه متعباً ومعلوم من حيث السعة والضيق ، وكان الشك متمحواً في سعة الحكم المحمول وصيقه . كما لو شككنا في بقاء حرمة وطئ الخائض بعد انقطاع الدم وقس الإعتسال والمرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة إلى أن تعسل ، أو لو شككنا في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره . أو في بقاء نجاسة الماء المتجم كراؤه على نجاسة الماء القليل بالملاقاة والمرجع في جميع ذلك هو استصحاب بقاء

الحكم ، وانه يثبت سعته .

واما فيما لا يتعين مفهوم اللفظ ومعناه ، وهو المعبر عنه بالشبهة المفهومية فلا يجرى الاستصحاب فيه ، لا حكما ، ولا موضوعا .

أما الأول فلما ذكرناه في بحث الاستصحاب من اعتبار وحدة القضية المتبينة مع المشكوك فيها موضوعا ومحمولا في جريان الاستصحاب ، ضرورة انه لا يصدق بقض اليقين ، شك مع اختلاف القصيين موضوعا أو محمولا ، وحيث أن في موارد اشبهات المفهومية لم يبرز الاتحاد بين القصيين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي ، فاداء شك في بقاء وجوب صلاة لعصر ، أو اصوم بعد استئثار القرص وقبل دهاب الخمر المشرقية عن فئة الرأس من جهة اشك في مفهوم المعرب وان المراد به هو الاستئثار أو دهاب الخمر ؟ فعلى الأول كان موضوع وهو (حرمة النهار) متنفيا ، وعلى الثاني هو كان نافيا ، وبما اننا لم نحرر بقاء الموضوع فم نحزر الاتحاد بين القضيتين ، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب .

وأما الثاني وهو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم اشك في انقلاب حدث زمان ليحكم ببقاء المتيقن إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردد مفهومه بين السمة والصيق ليس لما شك في أمر خارجي فان استئثار القرص عن الاق حسي معلوم لنا بالعيان ، وذهاب الخمر غير محقق كذلك ، فإذا يكون هو المستحصى .

وبعبارة واضحة أن المعبر في الاستصحاب امران : اليقين السابق والشك اللاحق مع اتحاد المعلو فيهما ، وهذا غير متحقق في الشبهات المفهومية ، فان كلا من الاستئثار وعدم دهاب الخمر متيقن فلا شك ، واما الشك في بقاء الحكم وفي وضع اللفظ لمعنى وسيع أو صيق ، وقد عرفت ان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم غير جار ، لعدم احرار بقاء الموضوع ، وأما بالاصافة الى وضع اللفظ فقد تقدم انه لا أصل يكون مرحبا في تعيين السمة أو الصيق . وما نحن فيه من هذا القبيل نعيه . فان الشبهة فيه مفهومية ، والموضوع له مرددين حصوص المتلبس

أو الأعم منه ومن المنقضي بالاستصحاب لا يجري في الحكم لعدم إحرار اتحاد القضية لمبتينة مع لشكوكه ، وقد مر أن الاتحاد بما لا يدمنه في جريان الاستصحاب - مثلاً - العالم بما له من معنى موضوع للحكم ، وحيث أنه مردد بين أمرين . المتدبر بالمبدأ أو لأعم وتمسك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشك في بقاء موضوعه . وكذلك لا يجري الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع لعدم الشك في شيء حارحاً مع قطع النظر عن وضع المشتق وتعدد مفهومه بين الأعم والأخص وقد عرفت أن المعتبر في جريان الاستصحاب أمران . ليقين السابق واشتقاق لاحق مع وحدة منتهى في الخارج . والشك في مقاماً غير موجود ، من نفس ريد - مثلاً - بالمبدأ سابقاً وانقضاء المبدأ عنه فعلاً كلاًهما متيقن فلا شك في شيء وإما الشك في وضع المشتق وبقاء الحكم ، أما بالنسبة إلى وضع المشتق فقد عرفت أنه لا أصل يرجع إليه في تعيين مفهومه بلفظ ووضعه سعة أو ضيقاً .

ونوهم جريان الأصل في بقاء الموضوع بوصف موضوعيته بأنه مشكوك فيه مدفوع بأنه عبارة أخرى عن جريان الأصل في بقاء الحكم . وقد عرفت عدم جريانه فيه .

ونتيجة أن الاستصحاب في الشبهات مفهومية ساقط ولو قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة فيما إذا كان الشك في سعة المحمول وصيقه . وقد أشار شيخنا العلامة الأنصاري - رحمه - في آخر بحث الاستصحاب في مسألة اشتراط بقاء الموضوع فيه إلى هذا المعنى وهو عدم جريان الاستصحاب في موارد الشبهات المفهومية .

فقد أصبحت النتيجة : أن المرجع في كل الموردتين هو أصل البراءة . فإذ ذكره المحقق صاحب السكاهية - رحمه - من الفرق بين الموردتين وأن المرجع في المورد الثاني هو الاستصحاب دون البراءة غير صحيح . يستصح بما ذكره من حول المشتق أحد أدل عليه أمور .

(الأول) : أن محل البحث لا يعم جميع المشتقات بل يخص بعضها ونعم بعض أصناف الجوامد وهو (ما كان مفهومه مترعاً عن أمر خارج مقام ذاته) .

(الثاني) : أن ملاك دخول شيء في محل البحث أن يكون واجداً لركيزتين :

١ - أن يكون قابلاً للحمل على الذات ولا يؤول عنه .

٢ - أن تبقى الذات بعد نقصا المبدأ عنها ، فاذ اجتمعت هاتان الركيزتان

في شيء دخل في محل البحث ، وإلا فلا .

(ثالث) : أن محل الرابع ما يتنحصر في وضع هيئات المشتقات وسمة

معانيها وصيغها ولا نظر إلى مواده أصلاً وحدهم لا يوجب الإختلاف في محل البحث كما تقدم .

(الرابع) : أن الأصول جميعاً لا يدل على لزوم حسب وضعها . نعم إذا

استندت إلى الرمانيات على وقوع أحداث في من ما ، إلا أن هذه للدلالة خارجة عن مدالها ، ومستندة إلى خصوصية أخرى كسبق

(الخامس) : أن نقاط الميز بين الأصول بعد خروج الرمان عن مدالها هي .

١ - الزمن الماضي يدل على تحقق الحدث قبل زمن اسكالم ، والمصارع يدل على تحقق الحدث في زمن التكلم أو ما بعده . والأمر يدل على الطلب حال تنقص ، وهمه النقاط هي النقاط الرئيسية لتفرق بينها . وهي بوجوب تعين كل واحد منها بعنوان خاص واسم مخصوص . وتتمتع عن صحة استعمال أحدها في موضع لآخر ، وموجوده في جميع موارد استعمالها كما مر بيده .

(السادس) : أن المراد من الخال المخرد في عبور المسألة هو فعلية تلتس

الذات بالمبدأ ، لا زمان لفظي ، كما سبق من أن الرمان مطلقاً (سواء كان من الطول أم غيره) لم يؤخذ في معاهيم المشتقات .

(السابع) : أنه لا أصل موضوعي يرجع إليه عند اشك في وضع المشتق للاعم أو الأخص .

(الثامن) . ان الأصل الحكيم في المقام هو البراءة مطلقاً ولو كان للحكم حالة سابقة . هذا تمام الكلام في المقدمات .

الاقوال في المسألة

قال ، بتحقيق صاحب الكفاية - فده - : الأقوال في المسألة وان كثرت إلا انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قوانين بين المتقدمين ، لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مصاديقه من نعم . أو مساوت ما يعتر به من الأحوال ، وقد مرت الإشارة الى انه لا يوجب التساوت فيما كان تصدده .

(اقول) . الصحيح كما أفاده - فده - وذلك . لما عرفت من أن مركز البحث والبراع في وضع هيئة مشتق وفي سمة معاده وحقيقه وحلاقه من كل من الساحتين المربوتين أحسن عن المكرر بالكلية .

وشيخنا الاستاذ - فده - في امقام كلامه وحاصله هو أن البراع في وضع المشتق لخصوص المتنسس بالمبدأ فعلاً أو للاعم منه مبين على الساطعة والترك في في المعاهيم الاشتقاقية ، فعلى القول بالترك حيث انه قد أخذ في مفهوم المشتق انساب المبدأ الى الداء . ويكفي في صدق الانساب لتليس في الحية . فلا محالة يكون لمشتق موضوعاً للاعم . وعلى القول بالنسطة مفهوم مشتق ليس إلا نفس مبدأ المأخوذ لا شرط فهو مدارم لصدق نفس المبدأ . ومع استفائه ينتهي العنوان الاشتقاق لا محالة . ويكون حاله حينئذ حال الخوامد في أن المدار في صدق العنوان فعلية المبدأ . وان كان بينهما فرق من جهة أخرى . وهي أن شئبة الشئ حيث انها بصورته لا بمادته فامادة لا تنصف بالعنوان أصلاً . ولهذا لا يصح استعمالها في المقصي عنه وما لم ينسب به بعد ولو بخجراً . وهذا بخلاف المشتقات ، فان المتصف باعتبارين الاشتقاقية هي الدوات وهي بقية بعد الانقصاء وروال التنبس فيصح الإستعمال بخجراً . وحيث ان المختار عندنا القول بساطة المعاهيم الاشتقاقية فيعتبر ان الحق هو وضع المشتق لخصوص المتنسس بالمبدأ فعلاً . هذا .

ثم عدد - فده - عن هذه الملامة أي استلزام القول بالترك الوصع للاعم واستلزام القول بالنسطة الوصع للاحص وقال . الحق هو وصع المشتق لخصوص المتلس مطلقاً سواء قلنا بالنسطة أم بالترك ؟
وأعاد في وجه ذلك ما ملخصه .

أما على النسطة فلان الركن الوطيد على هذا القول هو نفس المبدأ عية الامر انه ملحوظ على نحو لا بشرط ، ومعه لا يأتي عن الجنس على الذات ولا يكون مبنياً لها في الوجود الخارجي . فالصدق حينئذ متقوم بالمبدأ وجوداً وعدمياً ، فاد انعدم فلا محالة لا يصدق العنوان الاشتقائي إلا بالمباية ، ن قال : - العناوين الاشتقاقية من هذه الجهة اسوء حالا من العناوين الذاتية ، فان العناوين الذاتية ، و كانت فعليتها فعلية صورها والمادة غير متصفة بالعنوان أصلاً إلا انها موجودة قبل الاتصاف وبعد وحيه ، ومن هنا يكون الاستعمال فيها قبل الاتصاف وبعد انقصائه غلطاً ، لأن العلائق المذكورة في محلها من الأول أو لمشاركة أو علاقة ما كان كلها محتصة باب المشتقات . وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقية ، فاما عين مباديها ، وهي بسيطة سواء كانت المبادى من أحدا لمقولات أم كانت من غيرها ؟ وغير مركبة من صورة ومادة ، فاد انعدمت المبادى تنعدم العناوين بالكلية ، ولا يبقى منها شيء .

ونوم - انه لا بد على هذا ان لا يصح استعمال العنوان الاشتقائي في المنقضى عنه وما لم يتنس بعد ولو مجازاً بطريق أولى ، لانه اسوأ حالا من العنوان الذاتي ، ولمفروض كما عرفت عدم حوار استعماله فيها مطلقاً - مدفوع بانه وان كان اسوأ حالا منه إلا ان المنتصف بالعناوين الاشتقاقية حين الاتصاف هي الذات ، وحيث انها موجودة قبل الاتصاف وبعد فيصح الاستعمال بعلاقة الأول أو المشاركة أو علاقة ما كان ، بقاء الموصوف فيها هو المصحح لحواز الاستعمال وان لم يؤخذ في المعنى . وهذا بخلاف العناوين الذاتية ، فاما كما عرفت عناوين لنفس الصور

دون المادة فإمادة لا تنصف بها في حال من الأحوال - مثلاً - إنسانية الإنسان صورتها انسانية ، والمادة المشتركة لا تنصف بالإنسانية أبداً ، ولا يصدق عليها عنوانها ، وذلك المادة وإن كانت موحدة بين الانصاف وعدده وحده إلا أنها لا تنصف بالإنسانية في حال ولذا لا يصح الإستعمال في المقصود وما لم يتلبس بعد حتى مجاراً لعدم تحقق شيء من العلاقات المبرورة .

فقد أصبحت النتيجة أن إلهام القادة على الساطعة تدل بالملارمة على وضع المشتق لحصوص المتلس فعلاً ، دون لأعم .

وأما على التركيب ، فلا أدب المأخوذة في المفاهيم الإستثنائية لا تكون مطلق الدت ، بل خصوص ذات متسمة بالمبدأ ومتصفة بصفة ما على أبحاثها المختلفة من الجواهر والأعراض وغيرها ، ومن الواضح أنه لا جامع بين الذات الواحدة لصفة ما والذات الفارقة لها ، فإن مفهوم المشتق على القول بالتركيب مركب من الذات والمبدأ ، وليس مركباً من أبداً والنسبة الناقصة ، ليكون المفهوم مركباً من مفهوم اسمي وحرفي ، وإلا لم يصح حمله على الذات أبداً ، ولم يصح إستعماله إلا في ضمن تركيب كلامي ، مع أن الأمر ليس كذلك ، لصحة الحمل على الدت ، وصحة الاستعمال مفرداً ، بل هو كما عرفت مركب من الذات والمبدأ ، عية الأمر أن المفهوم على هذا متضمن لمعنى حرفي كأسماء لأشارة والضمائر ونحوها . ومن هنا قلنا أنه بناء على التركيب فالذات هي الركن الوطيد ، ولكنها لم تؤخذ مطلقة ، بل المأخوذة هو حصة خاصة منها وهي الذات المتلبسة بالمبدأ والمتلونة بهذا اللون فعلاً ، ولا يكون جامع بينهما وبين الذات النقصية عنها المبدأ ، ليصدق عليها صدق الطبيعي على أفرادها والكل على مصاديقه .

أو قل إن وضع المشتق للأعم يتوقف على تصوير جامع بين المنقضي والمتلس في الواقع ومقام الثبوت ، ولما لم يعقل وجود جامع بينهما ثبوتاً ، فلا مجال لدعوى كون المشتق موضوعاً للأعم اثباتاً .

نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتق بان يقال به وضع للدلالة على المتلس في زمن ما وهو صادق على المتلس في الحال وفي الماضي وجامع بينهما لا يمكن أن يدعى بأنه موضوع للجامع بين الفردين . ولكن قد تقدم أن الزمان يخرج عن مفهومه وغير مأخوذ فيه لا حراً ولا قيداً ولا حصاً ولا عاماً ، بل لو قلنا نأخذ النسبة الناقصة في هذا اللفظ فهي لم توضع إلا للمتلس ، وذلك لأن النسبة الناقصة هنا حاشا حال سائر النسب التقييدية والاصناف . وهي لا تصدق إلا في مورد المتلس الفعلي ، ومن الظاهر أنه لا جامع بين النسبة في حال المتلس والنسبة في حال لا يقتضاء . ليكون المشتق موضوعاً ماراً ذلك الجامع .

تلتخص على صيوة ما بيده أن المشق وضع للمتلس ابتداءً فعلاً على كلا القولين ، ولا مجال حينئذ للتراع في مقام لإثبات بدأ . هذه متفرع على إمكان تصوير الجامع في مقام الثبوت وقد عرف عدم إمكانه .

وغير حو أنه يمكن تصوير الجامع على القول «اترك ماخذ الوجهين . (الاول) . أن يقال أن الجامع بين المتلس والمقتضى انصاف لدات بالمبدأ في الحنة في مقابل لدات التي لم تنصف به بعد . هي الدات في الخارج على قسمين : قسم منها لم يتلبس بالمبدأ بعد وهو خارج عن المقسم .

وقسم منها متصف به ، ولكنه أعم من أن يكون الإنصاف بقاء حين الجرى والنسبة أم لم يكن باقياً ؟ وهو جامع بين المتلس والمقتضى ، وصادق عليهم صدق الطبيعي على أفرادها ، فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الإنصاف العاري عن أية خصوصية كما هو شأن الجامع والمقسم في كل مورد ، وهو كما ينطبق على الفرد المتلس حقيقة ، كذلك يطبق على الفرد المقتضى ، فان هذا المعنى موجود في كلا الفردين .

أو قل أن الجامع بينهما خروج المبدأ من العدم إلى الوجود ، فان المبدأ كما خرج من العدم إلى الوجود في موارد المتلس ، كذلك خرج في موارد الانقضاء .

فصرف وجود المبدأ نكاد من دون عداد امداده ونقائه جامع بين الفردين ، وخصوصية لبقاء والابقضاء من خصوصيات الافراد ، وهما سارجتان عن المعنى الموضوع له .

(الثاني) . بالوسيلة ان الجامع الحقيقي بين الفردين غير ممكن إلا انه يكسبنا تصوير جامع اسراعى بينهما وهو عنوان أحدهما . نظير ما ذكرناه في بحث الصحيح والأعم من تصوير الجامع الاسراعى بين الأركان . ولا ملزم هنا لان يكون الجامع دنيأ ، لعدم مقتصر له . اذ في مقام الوضع يكتفى الجامع الاسراعى لان الحاجة التي دعت الى تصوير جامعها هي الوضع بآرائه . وهو لا يستدعي أريد من تصوير معنى ما . سواء كان المعنى من الماهيات الحقيقية أم من الماهيات الاعتبارية ؟ أم من العناوين الاسراعية ؟ اذ اللواضع في المقدم أن يتصور المتلبس بالمبدأ فعلا ويتصور مقتضى عنه المبدأ ، ثم يتعهد على نفسه بانه متى ما قصد تفهيم أحدهما يجعل مروره هيئة ما من الهيئات الإشتقاقية على سبيل الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص .

والنتيجة ان تصوير الجامع على القول بالأعم باحد هذين الوجهين ممكن من الامكان .

وعلى هذا الصواب يظهر أن لبراع في مقام الاثبات مجالا واسما .
وأما ما أفاده - فده - من أنه على "البساطة لا يتصور الجامع بين المتلبس ومقتضى والواجد واما قد فأمرك كما أفاده لو كان مفهوم المشتق بعينه هو مفهوم المبدأ ، وكان الفرق بينهما بالاعتبار واسقاط أى (اعتباره لا بشرط وبشرط لا) حيث كان لركن الوطيد هو المبدأ ، هذا زال زال العنوان الاشتقاقى لا بحالة ، لا ان هذا القول باطل ، فان مفهوم المشتق كما سيأتى بيانه ليس بسيطا ، وعلى تقدير انه كان بسيطا فلا يكون عين مفهوم المبدأ ، بل هو ماير له هذا تمام الكلام في مقام الثبوت .

وأما الكلام في مقام الاثبات فلا ينبغي انك في أن المشتق وضع للمتبادر بالمبدأ فعلاً . ويدل على ذلك امور :

(الأول) . أن المتبادر من المشتقات ولمرتكر منها عددان اعراف والعقلاء . خصوص المتبادر لا الأعم ، وهذا المعنى وجداني لكل أهل لغة ، لقياس الى لغاته فهم يفهمون من المشتقات عند اختلافاتها واستعمالها لنفس المبدأ فعلاً . ولا تصدق عندهم إلا مع عملية لتلئس والاتصاف ، وصدقها على المقصي عنه لمبدأ . وإن أمكن إلا أنه خلاف المتعام عرفاً ، فلا يصلح له بلا قرينة . وهذا التبادر وإرتكار غير مختص بلغة دون أخرى ، لما ذكرناه غير مرة أن لهجات في جميع اللغات وضعت لمعنى واحد على اختلافها باختلاف اللغات . مثلاً - هيئة . صارب . في لغة العرب وضعت لمعنى الذي وضعت هيئة . رمدته ، في لغة افرس . . وهكذا . ومن ها يفهم من تبادر عنده من كلمة . رمدته ، خصوص المتبادر أن كلمة . صارب ، أيضاً كذلك .

نعم تختلف المواد باختلاف اللغات ، فيختص التبادر فيها باهل كل لغة فلا يتبادر من لفظ العجمي للعربي شيئاً ، والعكس نظراً الى اختصاص الوضع باهلها وهذا هو السر في رجوع أهل كل لغة في فهم معنى لغة أخرى الى أهلها وتبادره عندهم فالعجمي يرجع في فهم اللغة العربية الى العرب ، وهكذا بالعكس . وهذا بخلاف الهيئات ، فانها على اختلاف اللغات مشتركة في معنى واحد ، فالهيئات الإشتقاقية بشئ أنواعها وأشكالها وضعت لمعنى واحد وهو خصوص المتبادر بالمبدأ فعلاً .

ثم إن هذا التبادر لا يختص بالمثل التامة . يقال إن منشاء ظهور الحرف في التلئس الفعلي ، بل أن حال هيئة المشتق حال هيئة المركبات التقييدية كالإضافة والتوصيف ، فكأن التبادر عند أهل العرف من تلك المركبات فعلية السببة والقيود . ولا تصدق خارجاً إلا مع فعلية الاتصاف . فكذا التبادر عندهم من المشتقات ذلك ، فهذا التبادر يكشف قطعياً عن الوضع لخصوص المتبادر ، لأنه غير مستند الى

لقريبة على المرص ، ولا إلى كثرة الاستعم ، ضرورة أن العرف حسب رتبتهم يفهمون من المشتقات المنسب من دون ملاحظة الكثرة ، وحصول لاس منها فالنتيجة دعوى أن هذا اليبار مسند إلى كثرة ، بإسهم دون لوصع دعوى حرافية .

(ثانی) . صحة سلب مشتق عن انتهى عنه المبدأ يقال ريد ليس بعالم من هو جاهل ، وهي بما أن المشتق بخار فيه وإلا لم تصح السب عنه .

وقد يورد عليه من المراء من صحة اليبار أن كل صحة السلب مطلقاً وغير صحيح . ضرورة صحة حمل المشتق على المقصى عنه المبدأ بمعناه الجامع . وإن كان مقيداً بغير مفيد ، لأن علامة ليجار صحة سلب المطلق دون المقيد .

ولا يخفى أن هذا صحيح فيما إذا تردد المفهوم العرفي للفظ بين (اصة والضيق) ولم يعم به موضوع للمعنى الموسع أو المصيق كقصد المعنى - مثلاً - لو تردد مفهومه عرفاً ودري أن يكون مطلق عنه الانصار ولو من جهة أنه لا عين له كبعض افعام ، الحيوانات ، وبين خصوص عدم الانصار مع وجود عين له ومع شأنية الانصار ، ولم يثبت أنه موضوع لثاني . لم يمكن ثبات أنه وضع للمعنى الثاني بصحة السلب ، وذلك لأنه أن اريد بصحة سلب صحة سلب للمعنى لا عين له بالمعنى المطلق فهو غير صحيح . بدهة صحة محله عليه مد للمعنى وإن اريد بها صحة سلبه عنه بالمعنى الثاني عدم الانصار مع شأنيته فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يثبت أن المعنى لم يوضع لأعم ، لأن سلب لأخص لا يلزم سلب لأعم ، وقد ثبت في المنطق ، أن تقيص لأخص أعم من تقيص لأعم ، فسلب الأول حيث أنه أعم لا يستلزم سلب الثاني . إلا أن ذلك ،

لا يتم في محل كلام . وذلك لما تقدم من أن المتبار عرفاً من مشتق خصوص المنسب بالمبدأ فعلاً . وهو آية الحقيقة . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى إذا صح سلب المشتق بماله من الله ومن العرفي عن المقصى عنه المبدأ فهو

كاشف عن عدم وضعه للجامع وإلا لم يصح سلبه عن مصداقه وفورده في حين من الأحيان . فإذا صح سلب المشتق بمفهومه لمرق عن انقضى عنه المبدأ ثبت موضوع للتبليس .

نعم مع قطع النظر عن اعتبار لا يمكن اثبات أن المشتق موضوع لتبليس لصحة سلبه عن المنقضى كما عرفت .

(الثالث) : لا ريب في تضاد مبادئ "لمشتقات عرفاً بما لها من المعاني اثباتاً في الأدهان المرتكزة في النفوس كالقيام . و"فهود . و"حركة . و"سكون . و"أسود . و"أبيض . و"علم . و"جهل . وما شاكلها . ضرورة أن "بين" منها لا يجتمعان في الصدق في آن واحد . وعليه قطعاً نكبر "مما بين" الإشتقاقية المترعة عن تضاد اللات بها متضادة . ومن هنا يرى العرف التضاد بين عوار العالم . والجاهل . والأسود . والأبيض . والمنحرك . والساكن . وهكذا . وهو نفسه يدل على أن المشتق موضوع لتبليس دون الأعم . وإلا لم يكن بينها مضادة عرفاً بما لها من المعاني . بل كان مخالفة . وأمكن صدق عواربين معها معاً على لذات في رمان واحد فيما دأكل التلس أحدهما فعدياً . لا خير منقصياً . فيجتمعان في الصدق في آن واحد . فلا مضادة .

وتعبير آخر . أن المشتق لو كان موضوعاً للأعم لم يلزم اجتماع الصديق عند صدق عواربين على ابدات حقيقة . بل يصح أن يقال عرفاً (هذا أسود . وأبيض) (أو عالم وجاهل) في آن واحد . مع أن الأمر ليس كذلك . ضرورة أن هذا من اجتماع الصديق حقيقة كما أن قولنا (هذا أسود وأبيض) (أو علم وجاهل) كذلك .

نعم لو كان الصدق مختلفاً في الرمان . بل كان صدق أحدهما في رمان وصدق الآخر في رمان آخر . أو لم يكن الإطلاق في كلا الخليلين حقيقياً . بل كان في أحدهما بالحقيقة . وفي الآخر بالعناية فلا تضاد . إذ المعبر في تحقق التضاد .

أو الساكن في أى مورد كان وحدة لزمان مع اعتبار بقية الوحدات ، ومع الإحلاف فيه ، أو في غيره من الوحدات . أو لم يكن الإطلاق في كليهما على نحو الحقيقة ينتج التصادم

فالنتيجة . أن إنكار تصادمهما لا ينافي مع المعاني قرينة عرفية على الوضع للتبليس .

ثم إن هذا الذى ذكرناه من الآلة على الوضع خصوص المتبليس لا يعنى بهينه دون أخرى ، ولعلنا دون ثانية . بل يجرى في الجميع ، ولا أثر لاختلاف المبادئ في ذلك . كما أن لا أثر لاختلاف لطوائى والحالات . وهذا واضح .

وعليه فما ذكره أقوم من تفصيلات باعتبار اختلاف لطوائى والحالات تارة . باعتبار اختلاف لمبادئ تارة أخرى لا يرجع الى معنى محصل .

فقد نحصل مما ذكرناه أنه لا مانع من الإلتزام بوضع المشتق لخصوص المتبليس وما يزيد ما ذكرناه من الإختصاص أن انقضاء (رضى) لم يلتزموا بترتيب الآثار في موارد الانقضاء . ومن ههنا لم يحكموا بوجوب الاتفاق على الروجة بعد انقضاء الروجة عنها بطلاق أو نحوه وكذا بخوار النظر إليها .

أدلة القول بالأعم

وقد استدل على القول بالأعم بأن استعمال لمشتق في موارد الإقضاء أكثر من استعماله في موارد التبليس فيقول هذا (قارن زيد) وذاك (مصروب عمرو) .. وهكذا . فلو كان لمشتق موضوعاً للتبليس لزمه أن تكون هذه الإستعمالات ، وما شاكلها إستعمالات مجازية ، وهذه بعيدة في نفسها . مع أنها تنافى حكمة الوضع التى دعت الى وضع الألفاظ لعرض التفهيم ، فإن الإستعمال في موارد الإقضاء إذا كان أكثر فالحاجة تدعو الى الوضع بإزاء الجامع دون خصوص المتبليس ويرده :

أولاً انك محرم استبعاد ، ولا مانع من أن يكون استعمال اللفظ في المعنى المجازي أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي مع القرينة ، ولا يحذور في ذلك بدءاً ، كيف قال ناب الحجر توسع وألغى من الإستعمال في المعنى الحقيقي ، ومن هنا تستعمل التثنية ، والكساية ، والإسماء . والمباينة شيء هي من أقسام المجاز في كلمات الفصحاء والمبدء أكثر من استعماله في كلمات غيرهم والسري في كثرة الاستعمال في معن المجازية ان استعمال اللفظ في المعنى المناسب مع الموضوع له حيث انه يحوز عدد مناسبة فلا يخفى يتكرر أكثر المماثلات على حسب اختلاف الموارد ومقتضياتها . ومن ثم لا يكون ذلك صائفاً ، فقد يكون الإستعمال في المعنى المجازي أكثر من الإستعمال في المعنى الحقيقي ، وقد يكون العكس ، وقد يكون لمعنى واحد حقيقي معاً متعددة مجازية ، من هنا تزداد المعن المجازية مرور الزمن .

وثانياً ان استعمال المشتق في موارد الإقصاء وإن كان كثيراً ولا شبهة فيه ، إلا انه لم يعلم ان هذه الإستعمالات ملحاط حال الإقصاء ، بل اظهر انها كانت ملحاط حال التلخيص ، ولا اشكال في ان هذه الاستعمالات على هذا حقيقة ، فانهما استعمالات في التلخيص واقعاً وطلاقاً (صار عمرو) على ورید ، باعتبار زمان تلبسه به لا باعتبار اتصافه به فعلاً .. وهكذا . بدأ فلا صغرى للكبرى المذكورة وهي ان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا تلائم حكمة الوضع ، فانه لا يجوز على هذا ليكون الإستعمال فيه أكثر .

والنتيجة ان الإستعمالات التي جاءت في كلمات الفصحاء في موارد الإقصاء ليس شيء منها ملحاط حال الإقصاء ، بل ان جميعها ملحاط حال التلخيص فتكون حقيقة لا مجازاً .

ثم ان استعمال المشتق في المقضي ملحاط حال الإقصاء وان كان محتملاً في القضايا الخارجية في الحلة ، إلا انه في القضايا الحقيقية غير محتمل ، فان

لاستعمال فيها دائماً في متلبس دون المنقضى بل لا يعقل فيها حال الانقضاء ، وهذا كما في قوله تعالى : (الزانية والزاني فاحملوا كل واحد منهما مائة جلدة) وقوله تعالى (اسارق واسارقة فاقطعوا ايديهما) من المقصود منهما ان كل شخص فرض متلبساً بالسرقة ، أو اسارقة فهو محكوم عليه بجلده أو بقطع يده ، فالمشتق في كماله لا يتبين استعمال في المتلبس ، وهو تمام الموضوع للحكم المذكور فيهما ، وقد ذكرناه عن مره - الموضوع في قصايا حقيقة لانه من أحده مفروض الوجود في الخارج ، ومن هنا ترجع كل قضية حقيقية الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وبها ثبوت حكمه - موضوع في لا يتبين كل امساك فرض متلبساً بالسرقة ، أو اسرقه في الخارج فعن الزاني أو السارق مستعمل فيمن تلبس بالمبدأ عية ما في ثبات ان رماي قطع ، و لعله متأخر في الخارج عن (من التلبس باحد المتدائر لمربورين ، فانهما يوقعان على ثبوت التلبس باحدهما عند الحاكم باحد لصرق المعترة كالبدية ، أو نحوها .

فقد نحصر ان الاستعمال في المنقضى في القصايا الحقيقية غير معقول ، بل يكون الاستعمال دائماً في المتلبس .

وعلى هذا الضوء يظهر فساد ما ذكره بعضهم من أن المشتق في الآتين ، وما شاكنهما استعمال فيمن ينقض عنه المبدأ وفي ذلك دلالة على ان المشتق وضع للاعم . كما به يظهر بذلك انه لا وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفاية - فده - في مقام الجواب عن هذا الاستدلال من أن الاستعمال فيها يحاط حال التلبس دون الانقضاء . وذلك لما عرفت من أن حالة الانقضاء في أمثال المقام لا تتصور . ليكون الاستعمال لمحاظ حال التلبس دونها . وهذا .

بطير قولك : (الجنب أو الخائض يجب عليهما الغسل) فان المراد بالجنب . أو الخائض هو كل انسان فرض متلبساً بالجنابة أو الحيض خارجاً فهو محكوم عليه بالغسل . فهو ان الجنب ، أو الخائض قد استعمال فيمن تلبس بالمبدأ

ولا يتصور فيه الانقضاء ، عية الأمر ان الامثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب كما كان هو الحال في الآيتين .

فالنذية قد أصبحت انه لا وحه بالاستدلال على الوضع للأعم بالآيتين المزبورتين .

وقد استدل ثانياً على القول بالأعم عما استدل الامام عليه السلام بقوله تعالى : (لا يزال عهدي الظالمين) على عدم لياقة من عبد الأصنام للخلافة ، ولو بعد دخوله في الإسلام ، وتقريب الاستدلال به ان المشتق لو كان موضوعاً لخصوص منسب يتم استدلال الامام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة الخلفاء الثلاث للخلافة الإلهية ، لانهم في زمن دعواهم لمنصب الخلافة كانوا مشرفين بقبول الإسلام ، وغير متلبسين بالظلم وعبادة الونن طهراً ، وأما كان تلسمهم به قبل لشرف بالإسلام وفي زمن الجاهلية . فالاستدلال بالآية لا يتم إلا على القول بالوضع للأعم ، ايصدق عليهم عنوان الظالم فعلا فيسدر جواباً تحت الآية .

ولا يحى ان التراجع كما عرفت لا يتأق في الآية المباركة ، فانها من القضايا الحقيقية التي أحد الموضوع فيها مفروض الوجود ، فان فعلية الحكم فيها نابعة لفعلية موضوعه ، ولا يعقل تحلف الحكم عنه ، فانه كتخلف المعلول عن علته النامة .

نعم يحى التراجع في القضايا الخارجية التي يكون لموضوع فيها امراً موجوداً خارجياً ، فانه يمكن أن توجد الحكم فيها باعتبار خصوص التمس ، أو الأعم منه ومن المنقضى عنه المبدأ ، فالترديد في استعمال المشتق في التمس ، أو الأعم انما يتأق في القضايا الخارجية دون القضايا الحقيقية - مثلاً - عنوان ، لعالم ، في قولنا (يجب اكرام العالم) يستعمل فيمن تلبس بالمبدأ ابدأ . سواء تحقق التمس والخارج أم لم يتحقق ، فانه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعالم وحكم بوجوب اكرامه ولا يعقل الانقضاء فيه ليتنازع في عموم الوضع له .

وعلى هذا الصوء يظهر ان استدلال الامام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة

عدة الأوثان للحلاقة غير مبني على كون المشتق موضوعاً للاعم . ليصدق على من انقصى عنه لمبدأ حقيقة . من هو مبني على راع آخر اجنى عن نراع المشتق . وهو ان العناوين التي توحد في موضوعات الأحكام . ومعتقداتها في القضايا الحقيقية من تدور الأحكام مدارها حدوثاً وبقاء ؟ أم تدور مدار حدوثها فقط ؟ والصحيح ان الأحكام المترتبة على تلك العناوين تختلف حسب اختلاف الموارد ومقتضاياتها ، فهي عاب الموارد تدور مدارها حدوثاً وبقاء . وهذا هو المتفاهم منها عرفاً ، فاداء ورد لشيء عن الصلاة حلف ، الفاسق ، يصب منه عرفاً ان عدم جوار الافتداء به يدور مدار فسقه حدوثاً وبقاء . فلو اتقنى عنه الفسق فلا بحالة يفتى الحكم المترتب عليه ايضاً .

وفي بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء عنوان موضوعه من يبقى بعد زوال العنوان ايضاً ، فالتعوى وان كان دحلاً في حدوث الحكم إلا أنه لا دخل له في بقاءه (ويبرعه من حدوثه عند محدثة ومبقية) وهذا كما في آتني الزبا . والسرقه . من وجوب انقطع . والجلدة يحدثان عند حدوث التلس مبدئين لمبدأين . وليكتنهما لا يدور ان مدار بقاء العنوان - أصلاً - ولا دخل هذا موضع المشتق للاعم ، أو للاخص .

وتعبير واضح : ان العناوين التي توحد في القضايا على أنحاء ثلاثة :
(الأول) . ان يلاحظ معرفة الى الأفراد ، ومشيئة ليها مر . دون كونها دحية في الحكم أصلاً . وهذا يتفق في القضايا الخارجية . فان العناوين التي توحد فيها قد يلاحظ معرفة الى الأفراد ، فيقال (صل حلف ان زيد) فمدوان ان زيد قد أحد معرفاً الى ما هو الموضوع في الواقع فلا دخل له في الحكم

(الثاني) : تلاحظ دحية في الحكم بمعنى أن الحكم يدور مدارها حدوثاً وبقاء . وهذا هو اظاهر عرفاً من العناوين المأخوذة في القضايا الحقيقية ، فقوله عز من قال (فاستنوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) ظاهر في أن وجوب استنوا

(محاضرات في الأصول)

يدور مدار صدق هذا العنوان وجوداً وعدمًا .

(الثالث) : تلاحظ بحيلة في الحكم حدوثاً لا بقاء بمعنى بقاء الحكم لا بسور مدار بقاء العنوان . فيكون حدوث العنوان عنه محدثة ومبينة معاً فتناوب انقضاء الحقيقة لا تخلو عن تسمين الآخرين وان كل القسم الأول منه هو الغالب والمكثير فيها ، ومن ثم لم يجد لحدوثه لأن مراداً يكون العنوان في القضية الحقيقية لوحظ معرفاً إلى ما هو الموضوع في الواقع لا دخل له في الحكم .

وعلى ضوء معرفة هذا يقع الكلام في أن عنوان عالم المأخوذ في موضوع الآية المباركة هل لوحظ دحيلاً في "حكم على الحو الأول" أو على سحر الثاني ؟ فلا استدلال بالآية الكريمة على عدم ليقظة هذه الأصنام بالخلافة إلى الأبد مبين على أن يكون دخله على الحو الثاني دون الأول .

ولا يخفى أن الإبرتنكار للناس من مناسبة الحكم والموضوع يستدعي التمسك بهذا العنوان أما ما كلف لعداء بين العهد والخلافة ابدأ .

والوجه فيه أن حجة الناس على أن المنتصب لمصنوب الخلافة والامامة التي هي أعظم منصب إلهي بعد الرسالة لا أن يكون مثلاً سامياً المجتمع (في سيرته وأخلاقه) ومعراً عن أية مقصدة (حلقية وحقيقية) وقدوة للناس ، وقائداً مثالياً لهم . ولو أن أحداً (اعتاد شرب الخمر) (والزنا ، أو اللواط) في زمان ثم ترك وتاب وبعد ذلك ادعى منصب الخلافة من الله تعالى لم يقبل دعواه ، لاجل أن الناس لا يرونه قائداً لأن يتصدى هذا المنصب لإلهي . بل يعتقدون أن الله تعالى لا يجعله خليفة لهم . فإن الخليفة هو مثل من قبله تعالى . والممثل من قبله لا أن يكون مثلاً روحياً يبشر ومرياً لهم (في سيرته) وداعياً إلى الله تعالى (بأخلاقه وأعماله) ليكون أثره أثراً طيباً وسامياً في النفوس . وهذا كميلاً بمحمد (ص) وأوصيائه الأطيبين (ع) وليس معنى هذا اعتبار المصنوب قبل الخلافة ، ليقال إنها لا تعتبر قبلها بل من جهة أن الخلافة ، لعلو شأنها . وحلاوة قدرها ، ومكاشتها لا أن يكون

المتصدى لها مثالا أعلى للمجتمع الإنسانى (فى علو لثمن وحلالة القدر والمكانة)
 من عبد الوثن فى زمن معتد به كيف يكون أهلا لذلك . وكيف يجمعه الله تعالى
 بمثلا وهاديا لامة . والحال انه كعيره من أفراد الامة ، ولا امتياز له عن البقية
 فى شئ . وهذا مما تستدعيه مناسبة الحكم والموضوع .

ويؤكد به أمران آخران ايضا :

(الأول) . من اطلاق الحكم فى الآية المباركة . فان إتيان نصيحة المصارع
 وهى كلمة ولا يزال . لا تقيدها بوقت خاص يدل على عدم احتصاص الحكم من
 دون زمن ، وانه ثابت ابدآ لمن تلبس بالظلم ولو آتاما .

(لثانى) قد ورد فى عدة من الروايات (١) النهى عن لصلاة حلف المحدود .
 والمحدوم . والارص . وولد الرما . والأعرافى . فتدل على أن المتلبس باحد هذه
 العناوين لا يلىق أن يتصدى هذا المنصب الكبير . لعدم المناسبة بينهما . وبالأولوية
 القطعية تدل على أن المتلبس بالظلم وعبادة الوثن أولى بعدم النيابة للجلوس على
 كرسي الخلافة . لعلو لمص وعظم المعصية . من أن المحدود بالحد الشرعى فى
 زمان ما لا يلىق بالمنصب المربور الى لاند وان تاب بعد ذلك وصل من
 الاتقياء الخيار .

فقد أصبحت نتيجة ما ذكرناه حول الآية المباركة ان الاستدلال بها على عدم
 نيابة عبده الأوثان بالخلافة بدأ لا ينتهى على المراع فى وضع المشتق للاعم أو
 المتلبس بالمبدأ .

(١) منها حسنة زرارة عن أبي جهمر (ع) فى حديث قال : سمعنا أمير المؤمنين (ع)
 لا يصلين أحداكم حائفا المجدوم والارص والمجنون والمحدود وولد الرما والأعرافى
 لا يؤم المهاجرين

ومنها - صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جهمر (ع) انه قال : حمسه لا يؤم من الناس
 ولا يصلون . بهم صلاة فرصة فى جماعة الارص والمحدوم وولد الرما والأعرافى حتى
 يهاجر ويحدو . وما شاكها من الروايات فى الوسائل فى الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة .

بل ومن مطاوى ما ذكرناه يسبين أنه لا تترتب ثمرة على العراع في وضع المشتق أصلاً . بيان ذلك : أن الظاهر من العناوين الإشتقاقية المأخوذة في موضوعات الأحكام أو متعلقاتها - نحو القصايا الحقيقية - هو أن فعلية الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً وبقاءً ، وزوالها نزول لا محالة . وإن قلنا بأن المشتق موضوع للأعم ، فمن هذه الجهة لا فرق بينها وبين العناوين الدانية . نعم قد نبه في بعض الموارد بمسألة داحية أو حارجية أن حدوث العنوان عنة محدثة ومبكية معاً كما تقدم . وكيف ما كان فلا أثر لقول من المشتق وضع للأعم ولا حصص ، إذ على كلا التقديرين كانت الأحكام في فعليتها مابعة لفعلية العناوين المأخوذة في موضوعاتها ، وبانقصائها وزوال اللمس عنها تنقضي نتائجاً .

ومن هاهنا يلتزم لعقهاء بنسب أحكام الحائض . وانفساء . والمستحاضة والروحانية . وما شاكلها بعد انقضاء المبدأ عنها ، حتى على نقول تكون المشتق موضوعاً للأعم ، بل لم يحتمل انشاء هذه المسائل وما شاكلها على العراع في مسألة المشتق ، فتصبح المسألة بلا ثمرة مهمة .

وما نسبته شيخنا الأستاذ - قدس - إلى أئمة الرازي غير صحيح من أنه قد اعترف بدلالة الآية الشريفة على عدم لياقة الخلفاء الثلاثة للحلاقة الإلهية ابدأ . لأنهم كانوا عابدين للوثن في زمان معتد به ، وفي ذلك لزمان شتمهم قوله تعالى (لا يزال عهدي الطالمين) فذلك على عدم ابيافة إلى الآيات (١) .

(١) واليك نص كلامه :

(المسألة الرابعة) - لروافض احتجاجهم بهذه الآية على القدح بإمامة أبي بكر و عمر من ثلاثة أوجه :

(الأول) : أن أبا بكر وعمر كانا كافرين ، فقد كان حال كفرهما طالمين ، فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة أنها لا يزالان عهد الإمامة الله ، وإذا صدق عليهما في ذلك الوقت اسمها لا يزالان عهد الإمامة الله ولا شيء من الأوقات نعت أنها لا يصلحان للإمامة (الثاني) : أن من كان مدناً في الباطل كان من الطالمين ، فإدأ ما لم يعرف أن -

— أنا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين طهراً وباطناً وجب أن لا يحكم بأدبنا ،
وذلك إما شئت في حق من ثبوت عصمتهم ، وإلا لم نكونا معصومين بالاعتاق وجب أن
لا تتحقق إمامتهم البتة .

(الثالث) : فالوكانا مشركين وكل مشرك ظالم . والظالم لا يراه عهد الامامة
فيرم أن لا نألهم عهد الامامة ، وإن بها كان مشركين بالاعتاق ، وإما أن المشرك ظالم
فلغونه تعالى (أن يشرك ظلم عظيم) ، وأما أن الظالم لا يراه عهد الامامة فهذه الآية .

لا يزال انهم كانوا ظالمين من كفرهم ، فعدروا الكفر لا يبقى هذا الاسم .
لأننا نقر الظلم من وجد منه صدق ، وقواما وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه ظلم
في الماضي أو في الحال ، بل ان هذا مفهوم يمكن تقسيمه إلى قسمين القسمين ، ومورد
التقسيم بالتقسيم بالامتناع مشرك من الامتناع ، وما كان مشتركاً بين القسمين لا يرم
اتهامه بالامتناع أحد القسمين ، فلا يرم من نفي كونه ظالماً في الحال من كونه ظالماً في
الماضي ولدى ياب عليه نصراً إلى الدلائل الشرعية (ب) والاثم ، يسمى مؤمناً ،
والإيمان هو التصديق ، والتصديق عبر حاصل من كونه « ثمناً » يدل على أنه يسمى مؤمناً
لأن الإيمان كان حاصله قبل . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالماً اظلم وجد من قبل .

ونجاب عنه بقوله كل ما ذكرتموه معارض بما نه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على
إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل . نسئله بطاولة فانه لا يبحث ، قدس على ما قلناه
لأن التائب عن الكفر لا يسمى كافراً ، والتائب عن العصية لا يسمى عاصياً . انتهى كلامه
ج ١ من تفسير الفخر الرازي ص ٧١١ - ٧١٢ .

وعبر حتى ان ما ذكره من الجواب عن دلالة الآية اجنبي عنها بالكلية ، بل هما
في طريق التقيص ، وذلك لأن دلالة الآية الماركة على الحكم المذكور مبنية على وجود ثلاثة .
(الاول) : مناسه الحكم والموضوع ، فانها تقتضي بقاء الحكم أبداً .

(الثاني) : لانيان بصيغة المضارع وهي كلمة لا ينال ، وعدم توقيتها بوقت خاص
فهو على هذا يدل على بقاء الحكم واستمرارها حتى بعد زوال التمس .

(الثالث) : ما ورد من بطاولة في الشريعة المقدسة ، فانه يدل على ان بقاء هذا الحكم —

ونستنتج مما ذكرناه حول القولين في وضع المشتق عدة أمور :

(الأول) : ان لوضع المتندر أو الأعم غير مبني على القول بالبساطة والتركيب في المفاهيم الاشتقاقية .

(ثاني) : ان تصوير الجامع على كلا القولين : (البساطة والتركيب) يمكن باحد الوجهين المتقدمين .

(الثالث) . ان المشتق موضوع المتندر دون الأعم ، وذلك بوجوه :

١ - انتادر . ٢ - صحة السلب باستقريب المنة — عدم . ٣ - ارتكاز تضاد بين المشتقين المتضادين في المبدأ .

(الرابع) : ان قوله عمر بن قائل (لا يزال عهدي الطالين) دل على عدم لياقة عبدة الأوثان بخلافة لإلهية الله .

(الخامس) . انه لا ثمرة تترتب على التراجع في وضع المشتق .

هل المشتق بسيط أم مركب ؟

ان المفاهيم الاشتقاقية هل هي بسيطة ، أو اهما مركبة ؟ قولان في المسألة : المشهور بين المتأخرين هو بساطتها منهم السيد اشرف و المحقق الدوي — قدما — وخالف فيه جماعة منهم صاحب شرح المصالح فذهب الى التركيب ، حيث قال في مقام تعريف لفكر : (بانه ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول) .

وأورد عليه بانه يصح تعريف الشيء بالخاصة و ، فصل وحده . ولا يجب

— في الآية الماركة وعدم زوائه بـ قول المبدأ أولى . ومن الواضح ان شيئاً من هذه لوجوه الثلاثة لا تجري فيه ذكره من الجواب . بل المتعالم العربي كما عرفت من الامثلة التي ذكرها هو أن الحكم يدور مدار العنوان حدوثاً وبقاءً على عكس المتهم من الآلة الكريمة .

على ان التندر تابع لقصد النادر في الكيفية والكمية ، واجنبى عن دلالة اللفظ

وظهوره في شيء .

أن يكون التعريف دوماً بالحد أو بالرسم التام . بل كما يمكن أن يكون به يمكن أن يكون بالحد أو الرسم النقص ، فيقال : (الإنسان صاحبك أو ماطق) وعليه فلا يكون تعريف المفكر بهذا تعريفاً جامعاً لخروج تعريف شيء بالحد أو الرسم النقص عنه . عدم ترتيب أمور معلومة فيه . بل انه تعريف حيثد «امر واحد» .

وأجاب عنه بان الخاصة أو الفص وان كانت في بداية الأمر وبالنظر السطحي «مرأ واحداً إلا انها في الواقع وبالطرق التي تتحل الى أمرين : ذات ومبدأ . فالناطق يتحل الى ذات . ونطق . وكذا «صاحبك» . فلا يكون هنا ترتيب أمر واحد ، بل ترتيب أمور معلومة عند الفهم لتحصيل شيء مجهول .

وأشكل عليه المحقق الشريف في لهماش بأنه لا يمكن أحد الشيء في مفهوم المشتق . وذلك لأن المأخوذ فيه إن كان مفهوم الشيء . فليس دحول العرص العام في انحصار وهو محال . وإن كان مصداقه فليس انقلاب القصية الممكنة الى الضرورية . مثلاً - جملة (الانسان صاحبك) تخصية ممكنة . فاد احدث الى قولنا (الانسان انسان له اصحاب) صارت قصية ضرورية ، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وهو خلف .

ومن مجموع ذلك يستبين ان مركز الراجع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل والواقع ، لا بحسب الإدراك والتصور ، وذلك لأن البساطة لإدراكية نجتبع مع تركيب المفهوم حقيقة ، ضرورة ان المتعالم في مرحلة التصور من كل لفظ مفرد عند الاطلاق معنى بسيط ، سواء أكان في الواقع ايضاً بسيطاً ، أم كان مركباً ؟ وهذا لا فرق بين المشتقات وغيرها من الالفاظ إذا لا معنى لأن يجعل مركز البحث البساطة والتركيب بحسب التصور والإدراك . ومن هنا سلم شارح المطالع البساطة الاحاطية . إلا انه قال : بحسب التحليل ينحل الى شيئين : ذات متصفة بالمبدأ .

وبما يؤكد ذلك تصدى المحقق الشريف لاقامة البرهان على البساطة بان

الانزاع بالتركيب يستلزم أحد المحدثين المتقدمين : وظاهر أن أثر البساطة اللغاطية لا يحتاج إلى مؤنة استدلال ، وإقامة برهان ، فإن المرجع لو حيد لاثباتها فهم أهل العرف ، أو الثقة ، ولا إشكال في أنه يفهمون من المشتق معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الأسماء المفردة ذلك .

ومن العرف ما صدر عن المحقق صاحب الكفاية - قدس - حيث قال : ما لفظه هذا : إرشاد لا يحى أن معنى البساطة بحسب وحدته إدراكاً وتصوراً . بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شئ واحد ، لا شئان ، وإن محل تعمل من العقل إلى شئين . كتحليل مفهوم الحجر والشجر إلى شئ له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما . وبالمثل لا يثلم بالانحلال إلى الانبئية باستعمال العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم ، كما لا يحى ، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد ، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً ، فالحق يستعمل يحلل النوع ويفصله إلى جبر وفصل بعد ما كان أمراً واحداً إذاً شيئاً فرداً تصوراً . فالتحليل يوجب فتح ما هو عليه من الجمع والارتق .

وجه العراية : هو ما عرفت من أن ما يصلح لأن يكون مورد البحث والبراع هو البساطة والتركيب بحسب التحليل العقلي ، لا بحسب الإدراك والتصور . ضرورة - أن البساطة اللغاطية لا تصح لأن تكون محوراً للبحث ومركزاً لتصادم الأدلة والبراهين العقلية ، بل لا تقع تحت أى بحث على كما لا يحى . وقد أشرنا أيضاً أن المرجع في اثباتها فهم العرف ، لأن واقعا انطباع صورة عليية واحدة في مرآة الدهن . سواء أكانت قامة للتحلل في الواقع كمفهوم الإنسان ونحوه أم لم تكن . فتأط البساطة اللغاطية وحدة المفهوم إدراكاً بل وحدة المفهوم في مرحلة لتصور في كل مفهوم ومدلول لفظ واحد مما لم يقع لاحد فيه شك وريب .

وقد تحصل من ذلك أن المحقق صاحب الكفاية - قدس - بالنتيجة من القائدين

بالتركيب ، لا البساطة . وكيف كان فالمشهور بين الفلاسفة والمتأخرين من الأصوليين منهم شيخنا لا يستد - فده - بساطة المفاهيم الإشتقاقية ، وقد أصرروا على أنه لا فرق بينها وبين المبادئ حقيقة ودناً ، وإنما الفرق بينهم بالإعتبار ولحاظ لشيء مرة لا لشرط ، وبشرط لا مرة أخرى . خلافاً لجماعة منهم شيخنا لمحقق - فده - وصاحب شرح المطالع فذهبوا إلى التركيب .

ويجب علينا أولاً تحقيق الأمر في أن المفاهيم الإشتقاقية بسيطة أو مركبة ؟ ثم على تقدير التركيب فهل هي مركبة من مفهوم لشيء والمبدأ أو من واقعه ؟
فقول : الصحيح هو أنها مركبة لا بسيطة . وتركبها إنما هو لأحد مفهوم الشيء فيها . فما دعويان :

(الأولى) . أن مفاهيم المشتقات مركبة ، وغير بسيطة .

(الثانية) : أنها مركبة من مفهوم الشيء ، لا من مصداقه .

وأما دعوى أنها مركبة من المبدأ ومصداق لشيء والذات فهي باطلة جرمأ . وذلك لاستدراكها أن يكون المشتق من متكرر المعنى فإن الدوات متباينة بالضرورة فاد قما (ريد قائم) و (الجدار قائم) و (الصلاة قائمة) فالذات المأخوذة في كل واحدة من هذه الحمل مباشرة لذات لمأخوذة في غيرها . فاد كالمأخوذ في مفهوم المشتق هو واقع لذات لتكثر مفهوم القائم لا بحالة ، فلا مانع من أن يكون بوضع عاماً والموضوع له خاصاً . وهذا عدل لفهم العربي يقياً ، وقد قدما سابقاً أن المشتقات كالجوامد وضعت لمعنى عام ، فيكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً ، فلا تكون من متكرر المعنى ، كما أن الجوامد لم تكن معانيها متكررة .

وعليه فالأمر دائر بين بساطة المفاهيم الإشتقاقية ، وأخذ مفهوم الشيء فيها ، والصحيح هو الثاني . وقبل الحكم في ذلك ينبغي لنا بيان ما هو المراد من الذات المأخوذة في المشتقات .

وتقول : المراد منها ذات مبهم في غاية الإبهام ، وممرأة عن كل خصوصية

من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها ، فهي لمكان إلهامها واندماجها قائلة للحمل على الواجب والممكن . والمتنع على نسق واحد . بل هي مبهمة من جهة أنها عين المبدأ أو غيره ، ومن ها يصدق المشتق على الجوهر . والعرض . والأمر الاعتباري . والاتراعى . والزمان . وما فوقه (من واجب تعالى وغيره) على ونيرة واحدة . من دون لحاظ غناية في شيء منها ، فهي كالموصلات في جهة الإلهام فكما أنها مبهمة من جميع الجهات إلا من ناحية صحتها ، وقد سميت بالمبهمات ، فكذلك هذه .

ومن هنا يصح التعبير عنها بما ومن الموصولتين أو الكلمة الالهي على اختلاف الموضوعات باعتبار كونها من ذوى العقول . أو من غيرها ، فادافين « لعلم » فلا يراد منه إلا من نسبت له صفة العلم ، وادافين « الماشي » فلا يراد منه إلا من له صفة المشي ، أو ما له صفة المشي .. وهكذا . اذا عرفت هذا .

وقول : يدل على تركيب المعنى الاشتقاقى بالمعنى الذى أوضحناه ، نوجدان والبرهان :

أما الوجدان فلاجل ان المبادى عرفاً من مشتق عدا اصلافة هو ادات المتلبسة بالمبدأ على نحو الإلهام والاندماج . مثلاً - عدا اطلاق لفظ « ضارب » تمثل في النفس ذات مبهمة متلبسة بالضرب .. وهكذا . وهذا المعنى وجدان لا يرب فيه

وأما البرهان فلما سذكره من أنه لا يمكن تصحيح حمل المشتق على لدات إلا بأخذ مفهوم الشيء فيه ، لان المبدأ معيار معها ذاتاً وعياً ، ولا يمكن تصحيح حملها عليها بوجه . لمكان المعايرة يسبها حقيقة وخارجاً . ومجرد اعتباره لا بشرط لا يوجب اتحادها معها ، ولا يقلبه عما هو عليه من المعايرة والمباية . لأن المعايرة لم تكن اعتبارية لتتنى باعتبار آخر على ما سيأتى بيانه تفصيلاً . ومع هذا .

قد استدلل القائلون بالبساطة بوجوه :

(الاول) . ما عن المحقق الشريف من أن الدات لو كانت ماخوذة في

المشتقات فلا يحلو الخاف أما أن يكون المحووط حال لوضع مفهوم الذات أو مصداقها ، فان كان الأول لم دخول عرض العام في الفصل كذا الناقص ، - مثلاً - وهو محال ، لأن الشيء عرض عام فيستحيل أن يكون مقوماً للجوهر النوعي ، لأن مقومه ذات له وانعرض العام خارج عنه . وإن كان الثاني لم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية ، فان جملة (الإنسان صاحب) قضية ممكنة ، إذ الضحك بماله من المعنى يمكن ثبوت الإنسان . فلو كان الإنسان الذي هو مصداق شيء مأخوذاً فيه إمكان صدقه على الإنسان ضرورياً لا محالة ، لانه من ثبوت الشيء لنفسه .

وأجاب عنه صاحب الكفاية - قده - وجماعة من الملاسفة المتأخرين منهم السبرواري في حاشيته على مضمونه أن الناطق فصل مشهورى ، وليس فصل حقيقى . ليكون مقوماً لجوهر النوعي . وذلك لتعدد معرفة حقائق الأشياء ووصولها الحقيقية ، وعدم امكان وصول أحد إليها ما عدا البارى عز وجل . ومن هنا وضعوا مكانه ما هو لازم وحاصله . اشيروا به إليه ، فالناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان ، بل هو فصل مشهورى وضع مكانه . والوجه فيه هو أن النطق إما حودى مفهوم الناطق لا يريد به "نطق" ظهري لاسى هو خاصة من خواص الإنسان فهو كيف مسموع ، فلا يعقل أن يكون مقوماً لجوهر النوعي وإن اريد به الإدراك الباطنى اعز ادرك لكليات فهو كيف نفسان ، وعرض من أعراض الإنسان أيضاً . فكيف يكون مقوماً له . فان تعرض انما يعرض الشيء بعد تقومه بذاته وذاتياته ، وتحصله بفصله .

وعما يدل على هذا أنهم جعلوا الناطق فصلاً للجوهر والماهول فصلاً للعرض ، وكلاهما كيف مسموع ، فلا يعقل أن يقوم الجوهر النوعي به ومن هنا بما يجعلون لازمين وحاصتين مكان فصل واحد . فيقولون (الحيوان حساس محرك بالارادة) فان الحساس والمتحرك بالارادة حاصتان للجوهر ، وابستاهما يصلح له ضرورة أن

الشيء الواحد لا يعقل أن يتقوم بفصلين . فان كل فصل مقوم للنوع ودأق له ، فلا يعقل اجتماعها في شيء واحد . وعليه فلا يلزم من أخذ الشيء في المشتق دخول العرض العام في الفصل ، بل يلزم منه دخوله في الخاصة ، ولا محذور فيه . اذ قد يتقيد العرض العام بتقيد يكون خاصة . فمأفاده لسيد الشريف من استلزام أخذ مفهوم الشيء في المقوم الاشتقاقى دخول العرض في الفصل غير تام بوجه . ١-٥ . وقد أورد عليه شيخنا الاستاذ - فده - ان لفظ معنى التكلم أو إدراك الكليات وان كان مرلوأزم الانسان وعوارضه لا انه بمعنى صاحب النفس الناطقة فصحيح فيلزم من أحد مفهوم الشيء في مفهوم المشتق دخول العرض العام في الفصل . وغير حتى ان هذا من غرائب ما صدر منه فان صاحب النفس الناطقة هو الانسان وهو نوع لا فصل ادا لا مباح من الالتزام تكون الناطق فصلا مشهوراً . وصح مكل لفصل الحقيقي لتعدد معرفته غالباً بل دائماً .

وأغرب منه ما أفاده - فده - من أن شيء ليس من العرض العام في شيء بل هو جنس لأجناس وجهة مشتركة بين الجميع ، وذكر في وجه هذا ان لعرض امام ما كان خاصة للجنس اقرب أو البعيد (كالماشي والتخير) والشئية تعرض لكل ماهية من الماهيات وتنطبق عينا فهي جهة مشتركة بين جميعها وليس ورائها أمر آخر يكون ذلك الأمر هو الجهة المشتركة وجنس لأجناس لتكون الشئية خاصة عليه وخاصة له كما هو شأن العرض العام وعلى هذا فالأمر من أحد مفهوم الشيء في المشتق دخول الجنس في الفصل لا دخول العرض العام فيه ، بل قال - فده - ولم يظهر لنا بعد وجه تعبير المحقق الشريف عنه بالعرض العام وان ارتضاه كل من تأخر عنه . ومن البين كما يستجيب دخول العرض العام في الفصل كذلك يستحيل دخول الجنس فيه لأن لكل واحد من الجنس والفصل ماهية تباين ماهية الآخر ذاتاً وحاداً فلا يكون أحدهما ذاتياً للآخر والحيوان ليس ذاتياً للناطق وبالعكس بل هو لأمر أعم بالاضافة اليه وذاك لأمر أحص - وعليه فيلزم من دخول الجنس في الفصل انقلاب الفصل الى النوع وهو محال .

وقد أصبحت البهجة . ان خروج مفهوم الشيء عن مفهوم المشتق أمر ضروري سواء أفلما بين الشيء عرض عام أو جنس ، وسواء أكان الناطق فصلاً حقيقياً أم مشهورياً فإن دخول الجنس في اللزم كدخوله في الفصل الحقيقي محال . هذا ملخص ما أفاده - قدس سره - .

ولكنه غريب فإن الشيء لا يعقل أن يكون جسماً عالياً بلاشياء جميعاً من الواحد والممكن والممتنع ، فانه وإن كان صادقاً على الجميع حتى على الممتنعات فيقال : (اجتماع التقيضين شيء - مستحيل) و (شريك الباري عز وجل شيء - ممتنع) .. وهكذا . لا ان صدقه ليس صدقاً دليلاً ، يقال انه جنس عال له بداية استحالة الجامع الماهوي بين المقولات المناصلة ولما هيأت المترعة و لامور الاعتبارية ، بل لا يعقل جامع الماهوي بين المقولات المناصلة بعضها ، مع أنه كيف يعقل أن يكون الشيء جامعاً ماهوياً بين ذاته تعالى وبين غيره ؟

وعلى الخطة ان صدق مفهوم الشيء على الواحد والممتنع والممكن على سبق واحد ، فلا فرق بين ان يقال : (الله شيء) وبين أن يقال : (زيد شيء) و (شريك الباري شيء) وحيث أنه لا يعقل أن يكون صدقه على الجميع دانياً فلا محالة يكون عرصياً .

فما أفاده - قدس سره - أن الشيء جنس لما تحته من الأجسام العالية لا نعقل له معنى محصلاً ، لأنه ان اراد بالجنس معناه المصطلح عليه - فهو غير معقول ، وان اراد به معنى آخر فلا نعقله - ضرورة أن الشيء إما جنس أو عرض عام فلا ثالث .

ودعوى انه جنس لما تحته من المقولات الواقعية التي هي أجناس عاليات دون غيرها مدفوعة :

أولاً - بان صدق الشيء بماله المفهوم على الجميع على حد سواء ، وليس صدقه على المقولات دانياً ، وعلى غيرها عرصياً .

وثانياً - ان الشيء لا يمكن أن يكون جسماً للمقولات الحقيقية لاستحالة جامع

حقيقى بها، بل قد رهن في محله أن الجامع الحقيقى لا يعقن بين المقولات التسع العرفية فصلاً عن الجامع بين جميع المقولات. فتحصل أن مفهوم الشيء يستحيل أن يكون جنساً تدرج تحته الأجناس العالية.

فالتحقيق : أن مفهوم الشيء مفهوم عام مبهم معرى عن كل خصوصية من الخصوصيات كمفهوم الأمر والذات ، ويصدق على الأشياء جميعاً صدقاً عرفياً فيكون من العرض العام لا من العرض المقاس للجوهر ، فانه لا تصدق على وجود الواجب تعالى ولا على غيره من الاعتبارات والانتزاعات وبحورها. ومن الواضح أن الشيء بما له من المفهوم يصدق على الجميع على سبق واحد.

ثم إن مرادنا من المعارض هنا ما هو خارج عن ذات الشيء ومحمول عليه . وهذا هو الصابط للعرض العام والخاص ، والعموم والخصوص يختلفان بالإضافة . فالماشى عرض عام ، وعسل وإضافة ، وخاص باعتبار آخر وإضافة أخرى .. وهكذا

وعلى ضوء هذا الصابط يطهر بطلان ما ذكره شيخنا الاستاذ - فقه - من الصابط للعرض العام وهو ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد (كالماشى والتحيز) - مثلاً - وذلك لعدم الشاهد والبرهان عليه . بل الشاهد والبرهان على خلافه كما مر ، وبما ذكرنا أن الوجود من عوارض الماهية بمعنى أنه خارج عن حيطة ذاتها ومحمول عليها . فما ذكره السيد الشريف وغيره من أن الشيء عرض عام هو الصحيح وأما ما ذكره - فقه - من - أنه على تقدير أحد مصادق الشيء في المشتق لزم إنقلاب مادة الامكان الى الضرورة - فيرده أولاً أن المأخوذ ليس واقع الشيء ومصادقه ، بل مفهومه كما عرفت . وثانياً - على تقدير تسليم أن المأخوذ مصادقه إلا أنه لا يوجب الإنقلاب كما توهمه ، لما سيحجى - بيانه تفصيلاً إن شاء الله تعالى ، بل عدم أحذه من جهة محذور آخر قد تقدم بيانه .

(الثانى) : ما ذكره صاحب الفصول - فقه - من أنه لو أخذ مفهوم الشيء في المشتقات يلزم إنقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، فإن قولنا : (الإنسان

صاحك) من القصايه الممكنة نظراً الى أن كلامه من ثبوت الضحك وعدمه ممكن.
الانسان ، ولو كان معنى الكتاب شيء له الكتابة والقضية ضرورية . باعتبار ان
صدق الشيء بما هو على جميع الأشياء ضروري ، ولو كان الشيء مأخوذاً في المشتق
لزم الانقلاب .

والجواب عنه ما ذكره صاحب الكفاية وشيخنا الاستاد - قدسهما - وتوضيحه
ان الشيء تارة يلاحظ مطلقاً ولا بشرط ، واخرى يلاحظ مقيداً بقيد ، وذلك
انقيد أما أن يكون مباحياً للانسان أو مساوياً له . أو عاماً ، أو خاصاً ، فان لوحظ
على النحو الأول فثبوته وان كان للانسان وغيره ضرورياً إلا انه خارج عن
الفرض . وان لوحظ على الحوائث فان كان القيد الملحوظ فيه أمراً مباحياً للانسان
امتنع ثبوته له . كما اذ لوحظ على شيء مقيداً بالطيران الى السماء - مثلاً - أو ما شابه
ذلك ، فانه هذا القيد يستحيل صدقه عليه فالامساع حينئذ ضروري . وان كان القيد
أمراً مساوياً له فهو إما أن يكون ممكن الثبوت له أو ثبوته ضروري ، وعلى الأول
القصية ممكنة كقولنا (الانسان صاحك أو متعصب أو كاتب) وعلى الثاني ضرورية
كقولنا : (لانسان متكلم أو ناطق) وان كان عاماً فثبوته له دائماً ضروري
كقولنا : (الانسان حيوان أو ماش أو جوهر) وما شاكله . وان كان خاصاً
فثبوت الانسان له ضروري على عكس المقام ، كقولنا : (زيد انسان) (العربي
انسان) (العجمي انسان) . وهكذا . وهذا أي ثبوت الانسان اللاحص منه
إما يكون ضرورياً اذا لوحظ الانسان لا بشرط . وأما اذا لوحظ بشرط شيء من
العلم أو الكتابة أو ما شاكل ذلك فلا يكون ثبوته لزيد أو نحوه ضرورياً ، بل هو
ممكن وان كان ثبوته لمن هو متصف بهذا الشيء فعلاً ضرورياً ، والسرف في جميع
هذا هو ان المحمول ليس ذات المقيد بما هي . بل المقيد بما هو مقيد على نحو خروج
القيد ودخول التقيد .

وعلى هذا الضوء يتبين ان ثبوت مفهوم الشيء بما هو ومطلقاً لا صدق عليه

وان كان ضرورياً إلا أنه لا يستلزم أن يكون ثبوته مقيداً بقيد ما ونشرت شي .
ايضاً كذلك لما عرفت من اختلاف القيود وجوهاً وامكاناً وامتناعاً .

فأفاده المحقق صاحب الفصول - قدس - من لزوم لا انقلاب في صورة أحد
مفهوم الشيء في المشتق غير صحيح ، بل أنه حسب التحليل لا يرجع الى معنى
معقول أصلاً .

ومن مجموع ما ذكرناه ينفى أنه لا وجه لدعوى الانقلاب . حتى لو كان
لما حود فيه مصداق الشيء وواقعه ، وذلك : لأن قصة (الإنسان كاتب)
- مثلاً - وإن انحلت على هذا الى قصة (الإنسان إنسان له الكتابة) إلا أن المحمول
فيها ليس هو الإنسان وحده ، ليكون ثبوته للإنسان من قبيل ثبوت الشيء لنفسه
الذي هو ضروري ، بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابة ، ومن المعلوم
أن ثبوته بهذا الوصف لا يكون ضرورياً .

ودعوى - انحلال القصة على هذا الى قصتين : أحدهما ضرورية ، والاخرى
ممكنة - مدعوة بما لا يسلم الانحلال ، وذلك لأنه إن أريد بالانحلال انحلال عقد
الوضع الى قصة فعلية أو ممكنة على الرابع بين الشيخ الرئيس والعارف فهو جار في
جميع القضايا فلا يختص ببعض دون بعض ، وإن أريد به الإحلال الحقيقي بأن
يدعى أن قصة (الإنسان كاتب) - مثلاً - تحل حقيقة الى قصتين مبرورتين فعليه
أنا لا نعقل له معنى محصلاً . نعم المحمول محل الى أمرين ، وهذا ليس من انحلال
القصة الى قصتين في شيء ، إلا أن يقال إن مرادهم من انحلال القضية ذلك ، ولو
كان كذلك فلا بأس بهذا الإحلال ، ولا محذور فيه ، وإنما المحذور هو انقلاب
مادة الإمكان الى الضرورة ، وقد عرفت أن ترك المشتق لا يستلزمه .

فتلخص أنه لا محذور في أخذ مصداق الشيء في المشتق إلا ما ذكرناه . وكيف
كان فالأمر ظاهر ، فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك كما عن شيخنا المحقق - قدس - وغيره
(الثالث) : ما أشار اليه المحقق صاحب الكفاية - قدس - من أن أحد مفاهيم

الشيء في المفاهيم الإشتقاقية يسلم تكرار الموضوع في قضية (ريد قائم) (الإنسان كاتب) وما شاكلها ، والتكرار خلاف الوجود والمفاهيم عرفاً من المشتقات عند استعمالها في الكلام .

ولا يخفى انه قد سبق : المأخوذ فيها شيء مهم معرى عن كل خصوصية من اخصيوصيات ما عدا قيام المبدأ به . ولا تعين له إلا بالإلتحاق على ذات معينة في الخارج ، كـ ريد ، وـ عمرو ، ونحوهما . وعليه فلا ينرم التكرار في مثل قولنا (ريد قائم) و (الإنسان كاتب) ونحوهما . نداهة انه لا فرق بين حملة (الإنسان كاتب) و حملة (الإنسان شيء له الكسامة) فكلا لا تكرار في الحملة الثانية فكذلك في الأولى على التركيب فان التكرار اعاده عين ما ذكر أولاً مرة ثانية ، وهو متبني هنا .

نعم بما يلزم ذلك لو كان المأخوذ في المشتقات مصداق الشيء وواقعه ، وكسب عرفت انه غير مأخوذ فيه . فالمأخوذ هو مفهوم الشيء على نحو الاهتمام والاندماج ، وعليه فلا تكرار .

(الرابع) : ما ذكره شيخنا الأستاذ - فقه - من انما لو سمينا امكان أخذ الشيء في المبدأ الإشتقاقى إلا انه لم يقع في الخارج ، وذلك لأن الواضع في مقام وضع لفظ لمعنى لا بد له من ملاحظة فائدة مترتبة عليه ، ولا كان الواضع لعوا فلا يصدر من اوضاع الحكيم ، والعائنه المترتبة من أحد مفهوم لذت في اشتق هي توهم عدم صحة صحة عنى الذات بدونه ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فان الملاك المصحح للحسن هو اعتبار المبدأ في المشتق لا شرط على ما سبأى بانه ان شاء الله تعالى ، فاداً يصبح أحد مفهوم الشيء والذات فيه لعواً محصاً .

ولا يخفى ان أحد لذات في المشتق بما لا بد منه ، لاحتياج حمل العرص على موضوعه لى ذلك ، لما سذكره ان شاء الله تعالى من أن وجود العرص في الخارج مباين لوجود الجوهر فيه ، وان كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا انها لا يكونان متحدتين خارجاً ليصح حمل أحدهما على الآخر ، وملاك صحة الحمل

كما ذكرناه غير مرة الاتحاد في الوجود ، وهو مستغنى عن العرض وموضوعه ،
ومجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يوجب اتحادهما معه فإنه لا يقلب الشيء عما هو
عليه من المعايير والمباينة ، فإن المعايير ليست بالاعتبار لينتج اعتبار آخر غيره ،
ومن الظاهر أن وجود العرض غير وجود الجوهر في نفسه ، ولا يتحد معه
باعتبار لا بشرط .

(الخامس) . ما ذكره شيخنا الأستاذ - قدس - أيضاً وهو أنه يلزم من أخذ
الذات في المشتق أحد النسبة فيه أيضاً ، إذ المفروض أن المبدأ مأخوذ فيه ، فيلزم
حينئذ اشتغال الكلام لواحد على اثنين في عرض واحد . أحدهما في تمام
القضية والآخرى في المحمول فقط . وهذا مما لا يمكن لأنtram به أصلاً . على أن
لزم ذلك أن تكون المشتقات مبنية لإشتغالها على المعنى الحر في وهو النسبة .

ولا يحى ما فيه أما ما ذكره - قدس - أولاً من لزوم اشتغال الكلام الواحد
على اثنين في عرض واحد فيرده أن ذلك لو صح فاما يلزم فيما لو كان لما أخوذ فيه
ذات خاصة . مع أنه لا يلزم على هذا أيضاً ، لأن النسبة في طرف المحمول لم
تلاحظ بنفسها واستقلالها لتكون نسبة تامة خبرية في عرض النسبة في تمام لقضية
بل هي نسبة تقييدية المفعول عنها في الكلام وانما تصير تامة خبرية في صورة
الإبحال وهي خلاف العرض . ولا مانع من اشتغال الكلام الواحد على نسبة
تقييدية ونسبة تامة خبرية ، فلو كان هذا محذوراً لم يختص ذلك بالمشتقات بل
يعم كثيراً من القضايا والحالات كما لا يحى . هذا كله على تقدير أن يكون المأخوذ
في مفهوم المشتق مصداق الشيء ، ولكن عرفت أن الأمر ليس كذلك ، بل
المأخوذ فيه هو ذات مبهمه معرفة عن كل خصوصية من الخصوصيات ما عدا قيام
المبدأ بها ، وعليه فلا موضوع لما أفاده - قدس - .

واما ما ذكره - قدس - ثانياً فهو عريب ، وذلك لأن مجرد المشابهة للحروف
لا يوجب البناء ، وانما الموجد له هو مشابهة خاصة . وهي فيما إذا شابه الاسم من

الحروف حسب وضعه كإشارة والضماير والموصولات . فأنها حسب وضعها بما لها من المادة وهيئة تشبه الحروف . وأما ما كان من الأسماء مشتقاً على النسبة بهيته فقط دون مادته كالمشتقات فهو ليس كذلك ، وإن هذه المشابهة لا توجب الباء .

أو عقل أن مادة المشتقات وصفت لمعى حدث مستقل موصوع على حده فهي لا تشابه الحروف أصلاً وأما هيئتها باعتبار اشتغالها على السب وإن كان تشابه الحروف إلا أنها لا توجب الباء .

ومن جميع ما ذكرناه يستبين أن شيئاً من هذه لوجوه لا يتم . فيتعين حينئذ القول بالتركيب . من أصبح هذا ضرورياً .

ثم نشتدح الاستدلال - فده - ذكر . أن وجود العرص في حد نفسه عين وجوده لموضوعه بمعنى أن العرص غير موجود بوجودين . أحدهما نفسه . والآخر لموضوعه . بل وجوده المعنى عين وجوده الرابطة . وجوده في الخارج هو الرابطة بين موضوعاته . وعليه فحيث أن العرصين حيثيتين وأهميتين . أحدهما وجوده في نفسه . ولاخرى وجوده لموضوعه . فلاحظ بما أنه شيء من الأشياء . وإن له وجوداً بعباله واستقلاله في مقال وجوده . الجوهر كذلك . فهو بهذا الاعتبار عرص مباين لموضوعه وغير محمول عليه . وقد يلاحظ على واقعه بلا مؤنة أخرى . وإن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فهو بهذا الاعتبار عرصي ومشتق . وقابل للحمل على موضوعه . ومتحد معه حيث أنه من شئونه وأصواره فإن شأن الشيء لا يباينه . ويرده :

أولاً : أن هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق ومبدئه . بل هو فارق بين المصد - واسم المصدر . وذلك لأن العرص كالمعلم - مثلاً - كما عرف أنه متحيث بخصيئتين وأهميتين . (حيثية وجوده في حد نفسه . وحيثية وجوده لغيره) ويمكن أن يلاحظ مرة واحدة ما أحدهما وهي أنه شيء من الأشياء . وإن له وجوداً في نفسه في

مقابل وجود الجوهر ، وهذا الإعتبار يعبر عنه باسم المصدر ، ويمكن أن يلاحظ مرة ثانية الخيفية الأخرى وهي أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ، وأنه من أطواره وعوارضه ، وهذا الإعتبار يعبر عنه بالمصدر ، إذ قد اعتبر فيه نسبه إلى فاعل ما ، دون إسم المصدر .

وإن شئت قل إن اسم المصدر وضع للدلالة على الوجود المحمول في قبال العدم كذلك ، والمصدر وضع للدلالة على وجود المعنى في قبال العدم المعنى . هذا بحسب المعنى ، وأما بحسب الصيغة في اللغة العربية فلها يحصل لتعابير بين الصيغتين ، بل الغالب أن يعبر عنهما بصيغة واحدة كالصرب - مثلاً - فانه يرد به تارة المعنى المصدرى وأخرى ذات الحدث ، فهما مشتركان في صيغة واحدة ، وأما في اللغة الفارسية في الغالب أن لكل واحد منهما صيغة مخصوصة فيقال : كنتك . وردد . كرددش . وكرديدن . آرمایش . وآرمودن . إلى غير ذلك .

ومن ذلك يتبين أن المصدر أو اسم المصدر لا يصلح أن يكون مبدء المشتقات لإشتمال كل واحد منهما على خصوصية رابده ، والمبدء السارى فيها غلطاً ومعنى لابد أن يكون معرئ عن كل خصوصية من الخصوصيات حتى الحاطة بأحد الحويز المذكورين - مثلاً - المبدء في كلمة صرب ، هو عبارة عن (اصداد والزاء والباء) وهو مبدء جميع المشتقات منها المصدر واسم المصدر .

أو قل إن المبدء كالمهيولى لأولى ، فكما انها عارية عن كل خصوصية من الخصوصيات وإلا فلا تغفل أية صورة نرد عليها ، ولا تكون مددة لجميع الأشياء فكذلك المبدء ، وهذا بخلاف المصدر أو اسم المصدر ، فإن كل واحد منهما مشتمل على خصوصية رائدة على نفس الحدث المشترك بينهما .

فالتيجة أن الفرق المذكور ليس فرقاً بين المبادئ والمشتقات ، بل هو فارق بين المصدر واسم المصدر .

وثانياً - لا ريب في أن وجود العرص يبين وجود الجوهر حرجاً ، وإن

كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا أنه ليس بمعنى أن وجوده وجود موضوعه بل هو غيره حقيقة وواقعاً ، وأبست هذه المعايير والمباينة بالإعتبار لينتهي باعتبار آخر . وعليه فكيف يقال : العرص أن لوحظ لا بشرط وعلى ما هو في الواقع وإن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وأنه طور من أطوره وشأن من شئونه ومرتبة من وجوده فهو متحد معه ، وإن لوحظ بشرط لا وعلى حiale واستقلاله وأنه شيء من الأشياء فهو معابر له فإن كل ذلك لا يصحح اتحاده مع موضوعه وجوداً وحقيقة ، ضرورة أن مجرد اعتباره لا بشرط وكونه من أطوار وجود موضوعه وشئونه لا يوجب انقلاب الشيء عما هو عليه من المعايير والمباينة إلى الاتحاد ، بها وجوداً . وقد ذكرنا سابقاً في بحث صحة السلب أن حمل شيء على شيء يتوقف على لمعبرة من جهة والاتحاد من جهة أخرى ، أن يكونا موجودين بوجود واحد ينسب ذلك الوجود الواحد إلى كل واحد منهما بالذات أو بالعرص أو إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالعرص ، وما بالعرص لابد أن ينتهي لا محالة إلى ما بالذات ومن الواضح أن العرص كما يباين الجوهر مفهوم ، كذلك يباين وجوداً ، ومجرد اعتباره لا بشرط ، بالإضافة إلى موضوعه لا يوجب اتحاده معه حقيقة وخارجاً . وهذا واضح لا ريب فيه .

وثالثاً : لو تم هذا فاعلم أن المشتقات التي تكون مبادئها من المقولات التسع العرصة التي يكون وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها . وسكن قد سبق أن الراع لا يختص بها . بل يعم المشتقات التي تكون مبادئها من الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية وما شاكلها . أو من الأمور الإنشائية كالإمكان والوجوب والإمتناع . أو من الأمور العدمية . ومن الطاهر أن اعتبار اللا بشرط في هذه المشتقات لا يحد في شيء ، بداهة أن العدم ليس من عوارض ذات المعدوم ، وكيف يعقل اتحاده معها إذا لوحظ لا بشرط ، فإنه لا وجود له ليقال أن وجوده طور من أطوار وجود موضوعه والإمتناع ليس من عوارض

دات الممتنع ، فإنه لا وجود له حاصلاً يقال ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه . والوجود ليس عرضاً مقولياً لدات الواجب تعالى . والإمكان ليس من عوارض ذات الممكن كالإنسان - مثلاً - وكذا الملكية ليست من عوارض دات المالك أو المملوك بمعنى العرض المقولي ، ولا وجود لها حاصلاً يقال أنه ملحوظ لا بشرط ، وان وجودها في نفسه عين وجودها لمعرضها .

ملخص اما لو سلمنا اتحاد العرض مع موضوعه حاصلاً فلا يسلم الاتحاد في هذه الموارد . والتفكيك في وضع المشتقات من هذه الموارد وتلك الموارد التي يكون المبدأ فيها من الأعراس بان يلزم وضعها في تلك الموارد لمعاني بسيطة - متحدة مع موضوعاتها - وفي هذه الموارد لمعاني مركبة أمر لا يمكن ، ضرورة ان وضع المشتقات ثبتي انواعها وأشكالها على نسق واحد ، فمعنى اذا كان بسيطاً أو مركباً كان كذلك في جميع الموارد .

وراءاً - لو أعمدنا عن جميع ذلك وقلنا ان كل وصف متحد مع موصوفه سواء أكان من المقولات ؟ أم كان من الاعتبارات ؟ أو الاتراعات ؟ إلا انما لا يسلم ذلك في المشتقات التي لا يكون المبدأ فيها وصفاً لذات كاسماء الازمنة والأمكنة وأسماء الآلة ، فان اتحاد المبدأ فيها مع الدت غير معقول . ضرورة ان الفتح لا يعقل ان يتحد مع الحديد والقتل مع الرمان أو المكان الذي وقع فيه ذلك المبدأ .. وهكذا .

وعلى الخلة اما لو سلمنا - اتحاد الوصف مع موصوفه في الوعاء المناسب له من الادهن أو الخارج باعتدار ان وصف الشيء طور من اطواره وشأن من شئونه ، وشئون الشيء لا تباينه - فلا يسلم اتحاد الوصف مع زمانه . ومكانه . وآلته . وغير ذلك من الملازمات ، إذ كيف يمكن أن يقال . ان المبدأ اذا أخذ لا بشرط يتحد مع زمانه . أو مكانه . أو آلته ، فان وجود العرض انما يكون وجوداً لموضوعه ، لا زمانه . ومكانه . وآلته ، اذ لا مناص للقائهم ببساطة مفهوم

المشتق ان ينضم بالتركيب في هذه الموارد ، ولازم ذلك هو الفكيك في وضع المشتقات حسب مواردها . وهو باطل جرمأ ، فان وضعها على نسق واحد ، ولم ينسب القول بالتفصيل الى أحد .

ومن ذلك كله نستنتج أمرين :

(الأول) : بطلان ما استدلوا على بساطة من الوجوه . كما تقدم .

(الثاني) . عدم امكان تصحيح اخل على البساطة بوجه وهذا نفسه دليل قطعي على بطلان هذا القول وضرورة الالتزام بالقول بالتركيب ، كما هو واضح ومضافاً الى هذا يدل على التركيب وجهان آخرا :

(لأول) : انه هو المطابق للوحدان وما هو المتفام من المشتق عرفاً ، مثلاً - المنعش من كلمة ، قائم ، في ادهى ليس إلا ذات تلتست بالقيام ، دون المبدأ وحده . وهذا لعله من الواضحات الأولية عند العرف .

(ثاني) : اما لو سلمنا انه يمكن تصحيح اخل في حمل المشتق على الذات باعتبار اللا بشرط ، ولا انه لا يمكن ذلك في حمل المشتق على مشتق آخر كقولنا (الكاتب متحرك الاصابع) أو (كل متعجب صاحك) فان المشتق لو كان عين المبدأ فما هو الموضوع ، وما هو المحمول في امثال هذه القضايا ، ولا يمكن أن يقال ان الموضوع هو نفس الكتابة التي هي معنى المشتق على الفرض ، أو نفس التعجب ، والمحمول هو نفس تحريك الاصابع ، أو نفس الضحك ، لانهما متباينان ذاتاً ووجوداً ، فلا يمكن من أحدهما على الآخر ، لمكان اعتبار الاتحاد من جهة في صحة اخل كما عرفت ، وسوونه فلا حمل ، وكذا لا يمكن أن يقال ان الكتابة أو التعجب مع الـسة موضوع ، ونفس تحريك الاصابع أو الضحك محمول بعين الملاك المزبور . وهو المباعدة بينهما وجوداً وداناً . على ان النسبة ايضا خارجة عن مفهوم المشتق على القول بالبساطة ، اذ لا مناص لنا من الالتزام باخذ الذات في المشتق ، ليصح الحز في هذه الموارد . وهذا بنفسه برهان على التركيب .

فالنقطة من مجموع ما ذكرناه لحد الآن ان أخذ مفهوم الذات في أمثولة
يمكن الوصول اليه من طرق أربعة : ١ - بطلان لقول بالباطلة - ٢ - مطابقة
للوجدان . ٣ - عدم إمكان تصحيح حمله على الذات بدون الأخذ . ٤ - عدم
صحته حمل وصف عوائى على وصف عوائى آخر غيره .

ثم ان لشيخنا المحقق - قدس - في المقام كلام وحاصله هو انه بعد ما اعترف
بمغايرة المشتق ومبدئه وان مفهوم المشتق قد أحديه ما به يصح حمله على الذات
ذكر ان المأخوذ فيه هو الأمر المبهم من جميع الجهات لمجرد تقوم العوائى ، وليس
من مفهوم الذات . ولا من المفاهيم الخاصة المتدرجة تحتها في شيء ، بل هو
مبهم من جهة انطباقه على المبدأ نفسه كما في (قولنا الوجود موجود) أو (اليباس
أبيض) ومن جهة عدم انطباقه عليه كما في قولنا (زيد قائم) .

وأنت حبير بان الأمر المبهم انقال للانطباق على الواحد . والممكن .
والمتنع لا محالة يكون عوائى عاماً يدرج تحته جميع ذلك هذا من ناحية . ومن
ناحية أخرى اما لا يجد في المفاهيم أوسع من مفهوم الشيء والذات ، اذ لا محالة
يكون المأخوذ في مفهوم المشتق هو مفهوم الذات والشيء وهو المراد من الأمر
المبهم ، ضرورة اما لا يعقل له معنى ما عدا هذا المفهوم .

وان شئت فقل : ان مفهوم الشيء والذات مبهم من جميع الجهات
والخصوصيات ، ومنطبق على الواحد والمتنع . والممكن بجواهره . وعراضه
ونقائمه واعتباراته .

فما أخذه - قدس - من أن المأخوذ في مفهوم المشتق ليس من مفهوم الذات
ولا مصداقه في شيء غريب . والإنصاف ان كلماته في المقام لا تخلو عن تشويش
واضطراب كما لا يخفى .

الفرق بين المشتق والمبدأ

المشهور بين الفلاسفة هو ان الفرق بين المبدأ والمشتق انما هو باعتبار
 لا بشرط وبشرط الا . وقع الكلام في المراد من هاتين الكلمتين (لا بشرط
 وبشرط لا) وقد فسر صاحب العصول - قدم - مرادهم منها بما يراد من الكلمتين
 في بحث المطلق والمقيد وملخصه : هو ان الماهية مرة تلاحظ لا بشرط بالإضافة
 الى العوارض والطوارئ الخارجية . واخرى بشرط شيء . وثالثا بشرط لا . فعلى
 الاول تسمى الماهية مطلقة ولا بشرط . وعلى الثاني تسمى بشرط شيء . وعلى الثالث
 بشرط لا . وعلى هذا فلو ورد لفظ في كلام الشارع ولم يكن مقيدا بشيء من
 الخصوصيات المنوعة . أو المصنعة . أو المشخصة وشككنا في الإطلاق ثبوتاً
 فتمسك بطلانه في مقام إثبات لاثبات الإطلاق في مقام الثبوت بقانون التبعية
 دائمة مقدمات الحكمة - مثلاً - لو شككنا في اعتبار شيء في البيع كالعريية . أو
 اللفظ . أو نحو ذلك لامكن لنا النكاح بإطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) لإثبات
 عدم اعتباره فيه . واما اذا كان مقيداً بشيء من الخصوصيات المتقدمة فسكشف
 منه التقييد ثبوتاً بعين الملاك المزبور .

ثم أورد عليهم بان هذا الفرق غير صحيح . وذلك لان صحة الحمل وعدم
 صحتها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا . لان العلم . والحركة
 ولصرب . وما شاكلها مما يمنع حملها على الدوات وان اعتبر لا بشرط الف مرة .
 فان ماهية الحركة أو العلم بنفسها غير قاسية نحمل على الشيء . فلا يقال (زيد علم
 أو حركة) ويجوز اعتبارها لا بشرط بالإضافة الى الطوارئ والعوارض الخارجية
 لا يوجب إبطالها عما كانت عليه . فاعتبار اللا بشرط وبشرط اللا من هذه
 الناحية على حد سواء . فالمطلق والمقيد من هذه الجهة سواء . وكلاهما آريان عن الحمل
 فما ذكرناه من الفرق بين المشتق والمبدأ لا يرجع الى معنى صحيح .

ولا يحق أن ما ذكره ليس مراداً للفلاسفة من الكلمتين (اللا بشرط
ولشرط اللا) يقيماً كما سيتضح ذلك. وعليه فما أورده - قده - عليهم في غير محله.
وقال: المحقق صاحب الكفاية - قده - في مقام الفرق بينهما، هذا لفظه.
الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه مفهومه لا يأتي عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ
ولا بعضى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد. بخلاف المبدأ، فإنه
بمعتاده يأتي عن ذلك. بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو. وملاك الحمل
والجرى إنما هو نحو من الاتحاد واهو هوية. وإلى هذا المعنى يرجع ما ذكره أهل
المعقول في الفرق بينهما.

أقول: ظاهر عبارته - قده - أن الفرق بينهما ذى معنى أن مفهوم المشتق
سبح مفهوم يكون في حد ذاته لا بشرط فلا يأتي عن الحمل. ومفهوم المبدأ سرح
مفهوم يكون في حد ذاته بشرط لا يأتي عن الحمل، لأن هنا مفهوماً واحداً
يلحظ تارة لا بشرط، وأخرى بشرط لا. ليكون الفرق بينهما بالإعتبار والملاحظ.
ويرد عليه. أن هذا لا يختص بالمشتق ومبدئه، بل هو فارق بين كل مفهوم
آب عن الحمل، وما لم يأت عن ذلك، بل إن هذا من الوصفات لأولية، ضرورة
أن كل شيء إذا كان مفهومه آتياً عن الحمل فهو لا محالة كان بشرط لا وكل شيء إذا
لم يكن مفهومه آتياً عنه فهو لا محالة كان لا بشرط. ومن الواضح أن الفلاسفة
لم يريدوا بهاتين الكلمتين هذا المعنى الواضح الظاهر، فإنه غير قابل للبحث. ولا
أن ياسبهم التصدي لبيانه كما لا يحق.

فالصحيح أن يقال: أن مرادهم كما هو صريح كلماتهم هو أن ماهية العرض
والعرضي (المبدأ والمشتق) واحدة بالذات والحقيقة، والفرق بينهما بالإعتبار
واللحاط من جهة أن ماهية العرض في عالم الوجود حثيئين واقعيين. أحدهما حثيئة وجوده
في نفسه. وأخرى حثيئة وجوده لموضوعه. فمن تارة تلاحظ من الحثيئة الأولى
وبما هي موجودة في حياها وإستقلالها وأنها شيء من الأشياء في قبيل وجودات

موضوعاتها فهي بهذا لدخاط والإعتبار عرض ومبدأ (شرط لا) وغير محمول على موضوعه لمبايسته معه ، وملاك حمل الاتحاد في الوجود . وبإضافة أخرى تلاحظ عما هي في الواقع ونهر الأمر وان وجودها في نفسه عين وجودها لموضوعها وان وجودها ظهور شيء وصور من أصوره ومرتبة من وجوده وظهور الشيء لا يسانه فهي بهذا الإعتبار عرضي ومشتق (لا شرط) فيصح حملها عليه .

ولعين هذا البيان قد جرو في مقامه في بين الجنس والمادة ، والفصل والصورة . حيث قالوا ان التركيب بين المادة والصورة تركيب اتحادى لانصامى وهما موجودتان في الخارج بوحود واحدة حقيقية وهو وجود النوع (كالاسان) وبكونه ، فان المركبات الحقيقية لا بد لها من جهة واحدة حقيقية وإلا لكان التركيب انصامياً . ومن الظاهر ان الوحدة الحقيقية لا تنحصر إلا اذا كان أحد الطرفين قوة صرفة ولآخر عملية مختصة . فان الاتحاد الحقيقي بين حرتين فعليين ، أو حرتين كليتين ، أمرة غير معقولة ، لان كل عملية عن عملية أخرى ، وكذا كل قوة عن قوة أخرى ولذلك صح حمل كل من الجنس على الفصل والعكس ، وحمل كل منهما على النوع وكذا العكس ، فلو كان التركيب انصامياً لم يصح حمل أحداهما على المكان المغايرة والمباينة .

وعلى هذا التصور فان تحليل بين اجراء المركبات الحقيقية لا محالة تحليل عقلى بمعنى ان امقن يحل تلك الجهة الواحدة الى ما به الاشتراك وهو الجنس وما به الامتياز وهو الفصل . فالجهة المميزة لتلك الحقيقة الواحدة عن بقية الحقائق هي الفصل وإلا فالجنس هو الجهة الجامعة والمشاركة بينها وبين سائر الأنواع والحقائق ويعبر عن جهة الاشتراك بالجنس مرة وبالمادة أخرى ، كما انه يعبر عن جهة الامتياز بالفصل ثارة وبصورة ثارة أخرى ، وليس ذلك إلا من جهة ان المحاظ يختلف .

وقد تلاحظ جهة الاشتراك بماها من المراتبة الخاصة والدرجة الخصوصية من

الوجود السارى وهى كونها قوة صرفة ومادة محصة . وقد تلاحظ جهة الإمتياز عماله من الحد الخاص الوجودى وهو كونه فعلية وصورة . ومن الظاهر تباين الدرجتين والمرتبتين بما هما درجتان ومرتبتان ، فلا يصح حمل أحدهما على الأخرى . ولا حمل كليهما على النوع . ضرورة ان المادة عما هى مادة وقوة محصة كما بها ليست بانسان . كذلك ليس مناطق . كما ان الصورة عما هى صورة وفعلية كذلك . فكل جزء بمجده الخاص يباين الجزء الآخر كذلك حقيقة ووقفاً ، كما انه يباين لمركب منها ، وملاك صحة احل الاتحاد . والمباينة تمنع عنه وهذا مرادهم من لحاظهما بشرط لا .

وقد تلاحظ كل واحدة من جهى الاشتراك و إمتياز عمالهما من الاتحاد الوجودى في الواقع نظراً الى شمول لوجود الواحد هما وهو السارى من الصورة وما به الفعلية الى المادة وما به القوة . ومتحدثان في الخرج بوحدة حقيقية ، لان التركيب بينهما اتحادى لا انضمامى كما مر . وهذا للحاظ صبح حمل ، كما انه هذا لا اعتبار يعبر عن جهة الاشتراك بالجنس ، وعن جهة الإمتياز ، معص . وهذا مرادهم من لحاظهما لا بشرط .

فتبين معنى اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة بالذات والحقيقة . واحتلافهما ، لا اعتبار ، واللحاظ . كما انه تبين من ذلك معنى اتحاد جهتى الاشتراك والامتياز وجوداً وعيناً ، وانهما حيثيتان واقعتان احتملتا مفهوماً ولحاظاً واتحاداً عيناً وخارجاً .

وعلى هذا الصوء يتضح لك الفرق بين الجنس والفصل والعرض وموضوعه فان التركيب بين الأولين حقيقى ، ولهما جهة واحدة بالذات والحقيقة . كما عرفت ولتركيب بين الاخيرين اعتبارى ، والمعايرة حقيقية . ودعك لاستحالة انتركيب الحقيقى بين العرض والجوهر من جهة فعلية كل واحد منهما خارجاً . وهى تمنع عن حصول الاتحاد بينهما واقصاً .

وعلى نبح هذه النقطة الرئيسية لفروى بين العرص وموضوعه ، و الجنس
والفصل قد ظهر أمران :

(الاول) : ان - ما ذكره لفلا - مة من أن جنس الاشتراك والامتيار ان
لوحظتا لا بشرط صحيح احل . وان لوحظتا بشرط لا لم يصح - فهو صحيح ، أما
بالنسبة الى النقطة الأولى من كلامهم ، فكان ملاك الحن وهو الاتحاد والهوية .
وأما بالنسبة الى النقطة الثانية منه - فكان المعايير بين المادة بدرجتها الخاصة
والصورة كذلك . فان الدرجتين هما درجتان متباينتان حقيقة ، فلا ملاك
للحمل وان كانتا مشتركتين في وجود واحد ، ولوجود الواحد شامل لهما معاً .
فما انان الحثيثان (حيثية اتحاد مادة مع الصورة وحيثية معايرتها معها) حيثيتان
واقعتان لهما مطابق في الخارج ، وانما مجرد اعتبار لا بشرط وبشرط لا ،
ليقال كما أن اعتبار لا بشرط لا يحدى مع المعارة ، ولا ينقلب لشيء به عما كان
عليه كما تقدم . كذلك اعتبار بشرط لا لا يحدى مع الاتحاد حقيقة ، ولا يوجب
انقلاب الشيء عما كان عليه لان الاتحاد ليس بالاعتبار ليتنى باعتبار طار آخر ،
بل المراد بها هو أن اعتبار لا بشرط اعتبار موافق لحيثية لها مطابق في الواقع .
واعتبار بشرط لا اعتبار موافق لحيثية اخرى لها مطابق فيه ايضاً ، لا أن الواقع
يتقلب عما هو عليه بالاعتبار .

(الثاني) : ان لهم دعويين :

(الاولى) : ان مفهوم المشتق بسيط ذاتاً وحقيقة ، ولا فرق بينه وبين
مفهوم المبدأ بالذات ، وإما الفرق بينهما بالاعتبار واللحاظ .

(الثانية) : ان اعتبار لا بشرط يصح الحن ، فالمبدأ إذا لوحظ لا بشرط
فهو مشتق وعرضي ويصح حمله على موضوعه . وان اعتبر بشرط لا فهو عرض
فلا يصح ، كما هو الحال في الجنس والفصل ، والمادة والصورة .

ولا يخفى ما في كلتا الدعويين :

أما الدعوى الأولى فلما ذكرناه سابقاً من أن مفهوم المشتق مركب من ذات
هـ المبدأ . وقد أثبتناه بالوحدان والبرهان . وناقشنا في جميع ما يستدل على
البساطة واحداً بعد واحد على ما تقدم .

ثم لو عرصنا أن مفهوم المشتق بسيط فلا مدح من الاتهام بكونه غير
مفهوم المبدأ ، ومبائياً له دائماً ، وذلك لما عرفت من استحالة نحن مفهوم المبدأ
على أدت في حال من الحالات ، وضرورة صحة نحن المشتق بما له من المفهوم عليها
في كل حال ونتيجة ذلك أن مفهوم المشتق على تقدير تسليم أن يكون بسيطاً فلا
محالة يكون ما يما مفهوم المبدأ بالذات .

وأما للدعوى الثانية فبردها الوجوه المقدمة جميعاً ، ويكت ملخصها .

- ١ - أن هذا الفرق لبرهان قاطع المشتق ومبدئه ، من هو المصدر واسمه .
- ٢ - أن وجود العرض ما ير لو وجود الجوهر دائماً فلا يمكن الاتحاد بينهما
باعتبار اللا بشرط .

- ٣ - أن هذا لو تم فاعلمنا أنهما إذا كان المبدأ من الأعراف انقولية دون غيرها
- ٤ - أما لو سلمنا أنه نعم حتى فيما إذا كان المبدأ امرأ اعتبارياً أو انشاعياً ، لا
به لا يتم في مثل اسم الآلة والزمان والمكان وما شاكل ذلك .

ما هي النسبة بين المبدأ والذات ؟

المبدأ قد يكون مغايراً للذات كما في قولنا (ريد صارب) - مثلاً - وأخرى
يكون عين الذات كما في الصفات العليا له تعالى فيقال : (الله قادر وعالم) .
لا إشكال في صحة إطلاق المشتق وجريه على الذات على الأول ، وإما
الكلام في الثاني وأنه يصح إطلاقه على الذات أم لا فيقع الإشكال فيه من جهتين :
(الأولى) : اعتبار التعاير بين المبدأ والذات ، ولا يتم هذا في صفاته

تعالى لجارية عليه ، لأن المبدأ فيها متحد مع الذات بل هو عينها خارجاً ، ومن هنا التزم صاحب الفصول - فده - بالقل في صفاته تعالى عن معانيها للعوية .

(الثانية) : اعتنا بسبب الذات بالمبدأ وقيامه بها نحو من انحاء لقيام ، وهذا نفسه يقتضي التعدد والائدية ولا ثبوتية من صفاته تعالى ودأته ، بل فرض العينية يسببها يستلزم قيام الشيء نفسه ، وهو محال .

لا ينبغي أن هذه الجهة في الحقيقة متفرعة على الجهة الأولى وهي اعتبار المعايير بين مبدأ و لذات فانه بعد المراجع عن اعتبارها يقع الكلام في الجهة الثانية . وإن ما كان المبدأ فيه متحداً مع الذات بل عينها خارجاً كيف يعقل قيامه بالذات وليس الذات به ، لانه من قيام الشيء نفسه وهو محال ، إداً لا يعقل التلبس وإقيام في صفاته تعالى .

وقيل أن نصل إلى البحث عن هاتين الجهتين بقدرة مقدمة وهي الصفات الجارية عليه تعالى على قسمين :

أحدهما - صفاته الذاتية ، وهي التي يكون المبدأ فيها عين الذات (كالعالم وإقادر والحياة والسميع والبصير) وقد ذكرنا في بحث التفسير أن مرجع الأخيرين إلى العلم ، وإتباعها علم خاص وهو العلم بالمسموعات والمبصرات .

وثانيهما - صفاته الفعلية وهي التي يكون المبدأ فيها معياراً للذات (كالحالو والراق والمتكلم والمريد والرحيم والكريم وما شاكل ذلك) فإن المبدأ فيها وهو الخلق أو إرق أو نحوه معيار لذاته تعالى .

ومن هنا يظهر ما في كلام صاحب الكفاية - فده - من الخلط بين صفات الذات وصفات الفعل حيث عد - فده - الرحيم من صفات الذات مع أنه من صفات الفعل ، وكيف كان إذاً اتضح لك هذا .

فقول : إن صاحب الفصول - فده - قد التزم في الصفات العليا والأسماء الحسنى الجارية عليه تعالى بانتقل والتجور .

١ - من جهة عدم المعايرة بين ماديها والذات .

٢ - من جهة عدم قيامها بذاته المقدسة وتلّسها بها لمكان العينية .

وقد أجاب عن المخدور الأول صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ - قدس -
بان المدأ في الصفات العليا له تعالى وان كان عين ذاته المقدسة إلا ان الاتحاد
والعينية في الخارج لا في المفهوم والذات . فان مفهوم المدأ كالعلم أو لقدرة
مغاير لمفهوم ذاته تعالى . وتكون المعايرة المفهومية في صحة اخر والجري . ولا
يلزم معها حمل الشيء على نفسه .

وعلى هذا الصواب أوردنا على الفصول - فاه - انه لا وجه للإلتزام بالنقل .
والتحور في الصفات الذاتية له تعالى . فان مبادئها كما عرفت معايرة لذات مفهومها
وأورد شيخنا الأستاذ - قدس - ثانياً نعين ما أورد في الكفاية على الجهة
الثانية وهو أن الإلتزام بالنقل والتحور يستلزم تعطيل العقول عن فهم الأورد
والإدراك الكلية . ويكون التكلم بها مجرد لقنقة اللسان .

وأورد في لكفاية على الجهة الثانية (وهي أن اعتبار التلبس وقيام يقتضي
الاثنيبية) انه لا مانع من تلّس ذاته تعالى بمادي صفاته العليا . فان التلبس على
اعمال متعددة : نارة يكون التلبس والقيام نحو الصدور . واخرى نحو الوقوع .
وثالثاً نحو الحلول . ورابعاً نحو الإلتزام كما في الإعتبارات والاصافات .
وحامساً بنحو الإلتزام والعينية كما في قيام صفاته العليا بذاته المقدسة . فان ماديها
عين ذاته الأقدس . وهذا أرقى وأعلى مراتب القيم والتلبس وان كان خارجاً عن
الفهم العرفي . وقد ذكرنا غير مرة ان نظر العرف لا يكون متبعاً إلا في موارد
تعيين مفاهيم الألفاظ سعة وضيقاً . والمتبع في تطبيقات المفاهيم على موارد
النظر العقلي . فاداً كان هذا تلّساً وقياماً بنظر العقل . بل كان من أتم مراتبه لم
يضر عدم ادراك أهل العرف ذلك .

وعليه فلا وجه لما التزم به في الفصول من النقل في الصفات الخارجية عليه

تعالى عما هي عليه من المعنى . كيف فان هذه الصفات لو كانت بعين مباديها جارية عليه تعالى . فاما أن تكون صرف لقلقة اللسان والعاظاً بلا معان ، فان غير هذا المفاهيم العامة غير معلوم لنا إلا ما يقابل هذه المعاني العامة ويصادها ، وارايدته منها غير ممكنة :

والتحقيق في المقام يقتضى التكلم في جهات ثلاث :

(الأولى) : في اعتبار المعايير بين المبدأ والذات في المشتقات حقيقة وداناً أو تكفى للمعايرة اعتباراً ايضاً .

(الثانية) . في صحة قيام المبدأ بالذات فيما ادكاه متحدين خارجاً .

(الثالثة) : انه على تقدير الإلتزام بالنقل في صفاته العليا هل يلزم أحد

المحدورين المتقدمين أم لا ؟

أما الكلام في الجهة الأولى فقدم تقدم انه يعتبر في صحة حكم شئ على شئ . لتعابر بينهما من ناحية ، والإلتحاد من ناحية أخرى . وأما بين الذات والمبدأ فلا دليل على اعتبار المعايير حتى مفهوم أصلاً عن كونها حقيقة ، بل قد يكون مفهوم المبدأ بعينه هو مفهوم الذات وبالعكس . كما في قضية الوجود ، فهو موجود والصوم مصىء .. وهكذا ، فالمبدأ في الموجود هو الوجود وفي المصىء هو الصوم . فلا تغاير بين المبدأ والذات حتى مفهوماً .

وعلى احمه فالمبدأ قد يكون عين لذات خارجاً وادراكاً بل اطلاق العنوان الاشتقاقى عليها حيثند أولى من اطلاقه على غيرها وان كان خارجاً عن الفهم العرفى . مثلاً - اطلاق الموجود على الوجود أولى من اطلاقه على غيره ، لانه موجود بالذات وغيره موجود بالعرض .

وعلى هذا الصوم لا مابع من اطلاق صفاته العليا عليه تعالى حقيقة وان كانت مباديها عين ذاته الأقدس .

وأما الكلام في الجهة الثانية فالمراد بالتلبس والقيام ليس قيام العرض

بمعرضه وتلسه به وإلا لاخص البحث عن ذلك ، المشتق التي تكون مآديها من المقولات السبع ، ولا يشمل ما كان المبدأ فيه من لاعتبارات أو الاعتراضات كما لا يخفى ، مع أن البحث عنه عام . من المراد منه واجدية الذات المبدأ في قبيل فقدانها ، وهي تختلف باختلاف الموارد ، فتارة يكون الشيء واجداً لما هو مفاير له وحوذاً ومفهوماً كما هو الحال في غالب المشتقات . وأخرى يكون واجداً لما هو متحد معه خارجاً وعيه مصداقاً وإن كان يعاينه مفهوماً ، كواحدية ذاته تعالى لصفاته الذاتية . وثالثاً يكون واجداً لما يتحد معه مفهوماً ومصدقاً وهو واحدية الشيء لنفسه ، وهذا يحوم من الواحدية . من هي أتم وأشد من واحدية الشيء لغيره ، فالوجود أولى بأن يصدق عليه الموحود من غيره ، لأن وجدان الشيء لنفسه ضروري .

فلخص أن المراد من التلص لواحدية ، وهي كما تصدى على واحدية الشيء لغيره ، كذلك تصدى على واجبة الشيء لنفسه ، ومن هذا لقبيل واحدية الله تعالى لصفاته الكالية وإن كانت لواحدية بهذا المعنى خارجة عن الفهم العرفي إلا أنه لا يضر بعد الصديق بنظر العقل .

وعلى هذا فلا أصل لاشكال استحالة تلص الشيء نفسه وأما الكلام في الجهة الثالثة وهي إستلزام العقل تعطيل القول عن فهم الأوراد والأذكار فالظاهر أنه لا يتم في محل الكلام وإن تم في مقام إثبات أن مفهوم الوجود واحد ومشارك معنى بين الواجب والممكن كما ذكره السرواري في شرح منظومته وغيره .

أما أنه لا يتم في المقام فلان المعايير بين المبدأ والذات حسب المتفاهم العرفي والفهم من المشتقات الدائرة في الألسن أمر واضح لا ريب فيه ، وقد مر أن الاتحاد والعينية بينهما خارج عن الصديق العرفي فلا يصح حينئذ إطلاق المشتق عليه تعالى بهذا المعنى المتعارف .

وان شئت فقل ان المبدأ فيه عين ذاته المقدسة فلا تعابير بينها أصلاً فلا محالة يكون إطلاقه عليه معنى آخر بخاراً وهو ما يكون المبدأ فيه عين الذات فلا يـ ا د من كلتي العالم والتقادر قولاً يا عالم ويا قادر - مثلاً - معناهما المتعارف به يراد بهما من يكون عليه وقدرته عين ذاته ، وإليه أشار بعض الروايات ان الله تعالى عم كاه وقدره كاه وحياة كاه ، ولعل هذا هو مراد لفصول من القل والحدود . وعليه فلا يلزم من عدم اراده المعنى المتعارف من صفاته العليا ثقلقة اللسان وتعطيل العقول .

واما انه يتم في مفهوم الوجود فلا حل ان اطلاق الموحود عليه تعالى إما أن يكون بمعناه المتعارف وهو الشيء الثابت ، ويعبر عنه في لغة الفرس ، هسنى ، وإما أن يكون بما يقابله وهو المعلوم . وإما أن لا يرا - منه شيء أو معنى لا يفهمه معنى الثاني يلزم تعطيل العالم عن التصانع . وعلى الثالث يلزم تعطيل "عقول وان يكون لتلفظ به مجرد ثقلقة لسان ولعاص فلا معنى وكلا الأمرين غير ممكن . فيتمين لأوب .

ما هو المتنازع فيه في المشتق ؟

ان كلامنا في مسألة المشتق والعرص من البحث عنها إنما هو معرفة مفهومه ومعناه سعة وصيقاً ، كما هو الحال في سائر المباحث اللفظية بمعنى انه موضوع للمفهوم وصيغ ، ينطق على المتلئس والمقتضى معاً ، أو المفهوم صريح لا يطبق إلا على المتلئس فقط . وأما نصيب هذا المفهوم على موارده واستاده إليها من هو بحو الحقيقة أو المحار فهو خارج عن محل الكلام . من الإسناد ان كان الى ما هو له فهو حقيقة ، وان كان الى غير ما هو له فهو بخار . ولا يلزم بخار في الكلمة في موارد الادعاء والإسناد المجازي ، فان الكلمة فيها استعملت في معانيها الحقيقية ، وانتصرف ، إنما هو في الاسناد والتطبيق - مثلاً - لو قال : (ريد أسد) فلفظ لأسد استعمل في معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس ، ويكون حقيقه .

والسكر في تطبيقه على زيد لو حظ نحو من التوسعة والعناية فيكون التطبيق محاراً وأوضح من ذلك موارد الخطأ ، هذا قيل . (هذا زيد) ثم بان انه عمرو فقط زيد ليس بجار لأنه استعمال في ما وضع له ، وخطأ إنما هو في تطبيق . وهو لا يضر باستعماله فيه أو قيل . (هذا أسد) ثم بان انه حيوان آخر ، أو إذا رأى أحد شيئاً من بعيد . ونحو ان انه انسان فقال . (هذا انسان) ثم ظهر انه ليس بانسان .. وهكذا . فالتعطف في امثال هذه الموارد يستعمل في معناه الموضوع له ، والتوسع إنما هو في التطبيق وبإسناد أما ادعاء ويرى لا . أو خطأ وجهاً ، وكذا المشتقات . فالكلمة الجارية في مثل قول (لهر جا) أو (الميراب جار) قد استعملت في معناها الموضوع له وهو المتلبس بالحربان ، والمجاز إنما هو في اسناد الجري الى لهر أو الميراب . لا في الكلمة ، وهذا من دون فرق بين أن يكون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً ، كما هو واضح .

ومن هنا ينظم ما في كلام المصنف من أنه يعتبر في صدق المشتق واستعماله في ما وضع له حقيقة أن يكون الاسد والتطبيق انصافاً حقيقياً ، واستعمال المشتق في مثل قولنا (لهر جا) ليس استعمالاً في معناه الحقيقي ، فان المتلبس والاسد فيه ليس بحقيقي ، وذلك لان ما ذكره - قده - من على الخط بين المحار في الكلمة ، والمجاز في الاسد . فيجوز ان الثاني يسلم الاول . مع ان الامر ليس كذلك . فان كلمتي سائل وجار في مثل قولنا (الميراب جار) أو (لهر سائل) استعمالاً في معناه الموضوع له ، وهو المتلبس بالمبدأ فعلاً . غاية الامر تطبيق هذا المعنى على لهر أو الميراب إنما هو نحو من التوسعة والعناية . وهذا معنى محار في الاسد دون الكلمة . فما أفاده - قده - من اعتبار الاسد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة في غير محله .

يتلخص هذا البحث حول الموضوعات المتقدمة في عدة امور .

(الاول) . ان بحث بحث في معاني المشتقات هو فاسطية وتركيبها بحسب

الواقع والتحليل لعقلي . لا بحسب الإدراك والخاص كما يظهر من الكفاية على ما مر
(الثاني) . ان الذات مأخوذة فيها مبهمة من جميع الجهات والخصوصيات
ما عدا قيام المبدأ بها ، وقد تصدق على الواحد والممكن والممتنع على نسق واحد .
(الثالث) . ان جميع الوجوه انما أقامها على لظلال لقبول تركيب باظلة
فلا يمكن الاعتماد على شيء منها .

(الرابع) . ان بقول بوضع المشتق للمعنى المركب من مفهوم الذات دون
البيسط هو الصحيح لدلالة الواحد والرهان عليه كما سبق
(الخامس) . ان ما ذكره لعلاسفة وغيرهم من ان الفرق بين المشتق ومبدئه
هو لحاظ الأول لا بشرط ولحاظ الثاني بشرط لا غير صحيح . لوجوده قد تقدمت
نعم ما ذكره من الفرق بين المادة والحدس ، والضرورة والامصال وهو اعتبار احدهما
لا بشرط والآخر بشرط لا صحيح .

(السادس) . انه لا دين على اعتبار التعاير بين المبدأ والذات مفهوماً فصلاً
عن اعتبار التعاير خارجاً وحقيقة كما في الوجود والوجود ، والبياض والايض ..
وهكذا . نعم المتبادر من المشتقات الدائرة في الآلية هو تعاير المبدأ والذات
مفهومهما وحدهما . ولذا قلنا ان تلاقى المشتق عليه تعالى يس على نحو الإصطلاح المعارف
بل هو على نحو آخر وهو كون المبدأ عين الذات . وان كان هذا المعنى خارجاً عن
المهم العرفي .

(السابع) . ان المراد من التمس والقيام واحدية الذات المبدأ ، لا قيام
العرض بموضوعه كما عرفت .

(الثامن) . لا يعتبر في استعمال المشو فيما وضع له حقيقة أن يكون الإسناد
والتلبس ايضاً حقيقياً كما عن الفصول .

والى هذا قد تم الجزء الأول من كتابنا (محاضرات في أصول الفقه) وسيتلوه
الجزء الثاني ان شاء الله تعالى ، وبموه وتوفيقه . الحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

فهرس محاضرات في اصول الفقه

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤	مقدمة الكتاب	٢٣	الصحيح في الجواب
٥	التمهيد	٢٥	تمايز العلوم بعضها عن بعض
٦	تقسيم المسائل الاصولية الى	٢٧	نتائج البحث لحد الآن
	أقسام أربعة	٢٨	موضوع علم الاصول
٨	غاية علم الاصول	٣٢	الوضع
٨	تعريف علم الاصول	٣٢	بطلان الدلالة الذاتية
٨	اشتمال التعريف على ركبتين	٣٣	من هو الواضع ؟
١٠	الفرق بين المسائل الاصولية	٣٨	حقيقة الوضع والاقوال فيها
	والقواعد الفقهية .	٤٠	القول الأول ، والجواب عنه
١٢	الفرق بين المسائل الاصولية ومسائل	٤١	القول الثاني ، والجواب عنه
	نفيه العموم	٤٢	القول الثالث ، والجواب عنه
١٣	مرتبة علم الاصول	٤٤	المختار في حقيقة الوضع
١٥	موضوع العلم	٤٩	أقسام الوضع
١٦	حاجة كل علم ، الى وجود موضوع	٥٢	الممكن من اقسام الوضع ثلاثة
	والاشكال على ذلك	٥٣	ملك شخصية الوضع ووعيته
٢٠	تقسيم العوارض الى سبعة اقسام	٥٤	تحقيق المعاني الحرفية
٢١	العرض الذاتي والعرض الغريب	٥٤	مختار صاحب الكفاية في المعنى
٢١	لزوم كون محمولات العلوم عوارض		الحرفي ، ونقده
	ذاتية لموضوعاتها والاشكال عليه	٥٩	بطلان القول بان الحروف
٢٢	جواب صدر المتألمين ، وتوضيحه		لم توضع لمعنى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥٩	مختار المحقق الدائني في المعنى	٩٢	استعمال اللفظ في المعنى المجازي
	الحرفي ، وتقدمه	٩٤	إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به
٦٧	مختار شيخنا المحقق في المعنى		أو صمعه أو مثله أو شخصه
	الحرفي ، وتقدمه	١٠٢	أقسام الدلالة
٧٣	مختار المحقق العراقي في المعنى	١٠٣	نقاط الامتياز بين أصناف الدلالة
	الحرفي ، وتقدمه	١٠٤	انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة
٧٥	المختار في المعنى الحرفي		لتصديقه
٧٥	الحروف على قسمين	١٠٥	إرادة - العنين من الدلالة الثالثة
٧٩	نتائج البحث حول جملة المعاني		للإرادة - الدلالة الوضعية
	الحرفية	١٠٩	وضع المركبات ، وتعيين محل
٨	نقاط الامتياز بين رأينا وسائر		التراخ فيها
	الآراء في المعاني الحرفية	١١٠	لا وضع للمركب بما هو مركب
٨٢	الوضع في الحروف عام والموضوع	١١١	الوضع الشخصي والنوعي
	له خاص	١١٣	علامات الحقيقة والمجاز
٨٣	الإنشاء والأخبار	١١٣	الصادر
٨٥	الجملة الخبرية ، وبطلان مسلك	١١٥	عدم صحة السلب
	المشهور فيها	١٢١	الاطراد
٨٦	المختار في الجملة الخبرية	١٢٣	نتائج البحث حول الاطراد
٨٨	الجملة الإنشائية ، وبطلان مسلك	١٢٤	المراد من الاطراد
	المشهور فيها	١٢٥	تمارض الأحوال
٨٩	المختار في جملة الإنشائية	١٢٥	الحقيقة الشرعية
٩٠	أسماء الإشارة والصائغ	١٢٦	لائحة في البحث عن ثبوت
			الحقيقة الشرعية

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٢٧	امكان الوضوح التمييزي بالاستعمال ووقوعه	١٥٥	وعدم وضع اللفظ الجامع انزاعيا
١٣٠	نبوت الحقيقة الشرعية	١٥٧	بيان ماهو المؤثر في النهي عن المحشاء والمنكر ؟
١٣٣	نتائج البحث حول هذه المسألة	١٥٧	تصوير الجامع على القول بالاعم
١٣٤	الصحيح والاعم	١٥٩	مختار المحقق القمي في تصوير الجامع
١٣٥	معنى الصحة	١٦٣	بيان صحة مختار المحقق القمي
١٣٧	دخول الاجراء والشرائط في محل النزاع	١٦٣	تدبر حول الروايات الواردة في الاركان
١٣٨	خروج غير الاحراء والشرائط عن محل البحث	١٦٥	نتائج البحث حول هذا القول
١٣٩	الاحتياج الى تصوير الجامع على كلا القولين	١٦٦	الوحدة الثاني
١٤٠	نظر المحقق النائيني في عدم الحاجة الى الجامع، والجواب عنه	١٦٨	الوحدة الثالث
١٤٤	تصوير الجامع على القول بالوضع للصحيح	١٦٨	حصول البحث حول المقامات
١٤٤	كلام المحقق صاحب الكفاية في تصوير الجامع، والجواب عنه	١٦٩	ثمرة ابراع الثمرة الاولى
١٥٠	كلام المحقق العراقي في تصوير الجامع والجواب عنه	١٧٠	الاشكال على ثمرة الاولى
١٥٢	كلام شيخنا المحقق في تصوير الجامع والجواب عنه	١٧٣	بطلان ما ذكره المحقق النائيني
١٥٥	عدم امكان تصوير جامع حقيقي،	١٧٥	الثمرة الثانية
		١٧٦	الايراد على ثمرة الثانية بوجوه، والجواب عنها
		١٨٢	الثمرة الثالثة والرابعة
		١٨٣	نتائج البحث تحت عنوان ثمرة
		١٨٤	الكلام حول المعاملات
		١٨٥	حوار التمسك بالاطلاق مطلقا في المعاملات

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الايراد على المحكم بالاطلاق	١٨٦	اختلاف مبادئ المشتقات	٢٣٧
صح المقود ليس اسما ولا آلات	١٩٢	ما هو المراد من الحال في عنوان المسألة ؟	٢٤٠
نتائج البحث حول المعاملات	١٩٦	الاصل العملي في المسألة عند الشك	٢٤٢
الكلام في الاشتراك	١٩٨	نتائج البحث حول تعيين محل النزاع	٢٤٦
وحوب لاشراك . والاشكال عليه	١٩٨	الافعال في وضع المشتق	٢٤٧
امتناع الاشتراك ، والاشكال عليه	٢٠١	امكان تصوير الجامع بين القوانين	٢٥٠
امتناع الاشتراك على مسالكها في الوصع	٢٠٢	وضع المشتق للمبتدأ	٢٥٢
ما هو ملغيا للاشتراك في الامات ؟	٢٠٤	الاول النادر	٢٥٢
استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد .	٢٠٥	ثاني صفة السلب	٢٥٣
حوار استعمال اللفظ في اكثر من معنى	٢٠٨	الثالث التضاد	٢٥٤
لا فرق بين لثنية والجمع والمفرد في الحوار وعدمه	٢١١	أدلة القول بالاهم ، والجواب عنها	٢٥٥
ما هو المراد من بطون القرآن ؟	٢١٣	دلالة قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) على عدم بقاء عبدة الاوثان	٢٦٠
الكلام في المشتق	٢١٥	للخلافة الالهية	
تعيين محل النزاع	٢١٦	نتائج البحث حول القوانين	٢٦٤
الصائغ في دخول شي في محل لراع	٢١٧	بساطة مفهوم المشتق وتركبه	٢٦٤
فرعان لمسألة الرضاع	٢١٩	ما هو المراد من البساطة والتركيب ؟	٢٦٥
محل النزاع هو وضع الهيئة	٢٢٨	المختار تركيب المفاهيم الاشتقاقية	٢٦٧
عدم دلالة الأفعال على الزمان	٢٣٣	من مفهوم الفات والمبدأ	
دلالة كل فعل على خصوصية خاصة به	٢٣٥	الدليل على التركيب	٢٦٨
		استدلال المحقق الشريف بالبساطة والجواب عنه	٢٦٨

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
والجواب عنه		استدلال صاحب لهصول عليها .	٢٧٢
استدلانه عليها نادياً . والجواب عنه	٢٧٦	والجواب عنه	
الفرق بين المشتق ومبدئه	٢٨٣	استدلال المحقق صاحب الكفاية	٢٧٤
ما هو المتعارف به في المشتق ؟	٢٩٣	عليها ، والجواب عنه	
راجع البحث حول الموضوعات المتقدمة	٢٩٤	استدلال المحقق الثاني عليها ،	٢٧٥

جدول الخطأ والصواب

ص	س	الخطأ	الصواب	ص	س	الخطأ	الصواب
٣٨	١٩	عنه	عدها	١٩٢	٢٣	راه	داره
٤١	٢٢	العامه وصلا	الخاصة وصلا	٢	٢٣	على	وعلى
		عن الخاصة	عن العامة	٢٠٦	١٧	الصفة	والصفة
٤٥	١٧	حيثاري	احتياري	٢٢١	١٤	امومنه	امومتها
٤٩	٢٢	وربط	وربطاً	٢٤٢	١٣	عنه	عده
٩٨	١٧	داتا	ذاته	٢٤٦	٢٠	مان	زمان
١٣٤	١١	اتفه	التفيه	٢٥٣	٧	المفتحي	المفتحي
١٤١	١٨	المختارة	المختارم	٢٥٣	١٦	الانصار مع	(الانصار مع
١٥٣	٥	جوبا	جوابا			شأ يه	شأ يفته)
١٥٤	٥	ان الاسم ان الماهيات		٢٥٨	١٧	التلنس	المتلنس
		في الماهيات		٢٦٢	٢٣	الاماما	الامامة
١٧٧	١٦	لا يحتمل	لا يحتمل	٢٦٤	١٤	ودها	قده



Library of



Princeton University.

